Das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat bei liberalen und radikalen Theoretikern des vormärzlichen Deutschland.

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde der
philologisch-historischen Abteilung
der hohen philosophischen Fakultät
DER UNIVERSITÄT BASEL

vorgelegt von
ALOIS HUGENSCHMIDT
aus Lörrach-Stetten

DRUCK BECHTEL & ARN, LÖRRACH 1931

Das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat bei liberalen und radikalen Theoretikern des vormärzlichen Deutschland.

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung der Doktorwürde der
philologisch-historischen Abteilung
der hohen philosophischen Fakultät
DER UNIVERSITÄT BASEL

vorgelegt von
ALOIS HUGENSCHMIDT
aus Lörrach-Stetten

Druck: Bechtel & Arn / Lörrach 1931

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. Bächtold und Baumgartner.

Basel, den 8. März 1930.

Prof. Dr. Latte
Dekan.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

INHALTS-VERZEICHNIS

	Seite
Einleitung	5
I. Karl von Rotteck	12
II. Karl Theodor Welcker	38
III. Sylveſter Jordan	49
IV. Paul Pfizer	67
V. Bruno Bauer	93
VI. Edgar Bauer	112
VII. Karl Nauwerck	122
VIII. Julius Fröbel	130
IX. Guſtav Struve	144
X. Robert Blum	162
Schluß	174
Belegſtellen und Anmerkungen	187

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544313_0095

EINLEITUNG.

Auf der großen Linie, auf der die Päpste Gregor VII., Innozenz III. und Bonifaz VIII. emporragen, vollzieht sich im Mittelalter der Kampf zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht. Jedoch es ist nicht gekämpft worden etwa um das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit oder um die Ehegesetzgebung, kurz um Probleme, die im Verhältnis des modernen Staates zur Kirche von Bedeutung sind. Bei der allgemeinen Herrschaft des kirchlichen Geistes im Mittelalter sind solche Fragen noch nicht lebendig. Die Ansprüche des Papsttums sind darauf hinausgelaufen, das Sacerdotium über das Jmperium zu stellen, die Stellvertretung Christi nicht nur in kirchlichen, sondern auch in weltlichen Dingen zum Ausdruck zu bringen. Im 14. und 15. Jahrhundert erfolgt ein Vordringen des Staates im Heraufkommen des Nationalstaates, in Deutschland des Territorialstaates, mit der Tendenz zur Nationalkirche, zur Landeskirche. Das ist, wenn auch noch in sehr beschränktem Sinn, schon ein Stück Neuzeit, das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat in sich tragend. Durch die Reformation mit ihrer Aufwühlung der religiösen Leidenschaften wird die Kirche wieder in den Vordergrund gerückt. Auf diese Erschütterung, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in das abendländische Leben hineingekommen ist, folgt in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts eine Bewegung, die kirchlich-religiös gekennzeichnet ist durch die gegenreformatorischen Bestrebungen der römischen Kirche, politisch durch den Absolutismus. Diese Bewegung geht weiter im 17. Jahrhundert. Es ist das Zeitalter des Barock, das uns Kirche und Staat in starker Verbindung zeigt. Die katholische und die protestantische Welt festigen sich in ihren Positionen. Die Staaten sind konfessionell geschlossen. Der Westfälische Frieden hat in Deutschland nur den Fürsten und Territorialherren, aber nicht dem Einzelmenschen die Glaubens- und

Gewissensfreiheit gebracht, die doch zu den Konsequenzen des Protestantismus gehört. Es herrscht im konfessionellen Staat die Intoleranz. Dadurch beherrscht im Grunde genommen der Geist der Kirche den Staat. Die Verbindung von Staat und Kirche im Zeitalter des Barock ist zu Gunsten der Kirche. Der Staat ist in dieser Hinsicht gewissermaßen der Diener der Kirche, einmal abgesehen davon, daß die Kirche vom Staat auch zu politischen Zwecken gebraucht worden ist.

Gegen diese Herrschaft des kirchlichen Geistes setzt im 18. Jahrhundert, von England nach Frankreich und Deutschland übergreifend, die Aufklärung ein. Auf das konfessionelle Zeitalter, auf die Epoche des Glaubenszwanges und der Kirchengläubigkeit folgt das Zeitalter der rationalistischen Kritik und der Hinwendung zu den Problemen des Diesseits. Der Hauptführer des Kulturkampfes gegen den kirchlich-religiösen Geist in Europa ist Voltaire, der auch auf das deutsche Geistesleben einen großen Einfluß ausgeübt hat.[1]) Die Aufklärung drängt als Bewegung unter den Gebildeten nicht zum System, sondern zu einer allgemeinen Kritik an allem Bestehenden; sie will alles durch das Licht der Vernunft prüfen. Was vor dieser Prüfung nicht bestehen kann, wird verurteilt. Im Hinblick auf die Religion verkündigen die Aufklärer die sogenannte „natürliche Religion", den Deismus, d. h. sie verwerfen den Kirchenglauben sowohl in katholischer als auch in protestantischer Form, sehen als das Gemeinsame in historisch überlieferten Religionen den Glauben an Gott und Unsterblichkeit und haben ganz im Geiste der auf das praktische Leben gerichteten Aufklärung eine starke Tendenz, die Religion zu ethisieren. Ihre radikalsten Köpfe, vor allem in Frankreich, La Mettrie und Holbach z. B., bekennen sich zum Atheismus. In ihrem politischen Denken bringt die Aufklärung eine Zersetzung der christlichen Staatsauffassung. Ist im 17. Jahrhundert der Absolutismus theologisch gerechtfertigt worden, so wird er jetzt rationalistisch-zweckmäßig gerechtfertigt. Und die Feinde des Absolutismus betrachten nicht das Recht des Fürsten „von Gottes Gnaden", sondern„ unveräußerliche Menschenrechte" als Normen für das staatliche Leben. Ihren schärfsten Ausdruck finden die freiheitlich-vernunftrechtlichen Postulate im „Contrat social" Rousseaus. Es ist ein Protest des jungen Menschenrechts gegen den Privilegienstaat, gegen das alte, durch die Kirche geheiligte Vorrecht, eine Bewegung für das allgemeine Staatsbürgertum gegen die stän-

dische Gliederung, die der Staat des absoluten Monarchen zwar geschwächt, aber nicht beseitigt hat.

In Deutschland ist von oben, von den Thronen aus der Aufklärungsgeist in den Staat hineingekommen. Friedrich II. von Preußen und Josef II. haben in ihrem Sinne gewirkt. Was das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft, haben sie sich für die Toleranzidee eingesetzt und dadurch die kirchliche Unduldsamkeit zurückgedrängt. Jedoch die Umklammerung von Staat und Kirche haben diese „aufgeklärten Despoten" nicht gelöst. Der Polizeistaat des 18. Jahrhunderts hat sein Verhältnis zur Kirche rationell betrachtet: durch das Einströmen des Aufklärungsgeistes in die Geistlichen soll die Kirche durch die Pflege der Sittlichkeit des Volkes für gute Untertanen sorgen. Wir haben Verbindung von Staat und Kirche, aber zum Unterschied vom Verhältnis zur Zeit des Barock ist diese Verbindung nicht der Kirche wegen, sondern vielmehr des Staates wegen da. Die Situation des beiderseitigen Verhältnisses hat sich zu Gunsten des Staates verschoben. Es ist eigentlich eine Säkularisierung des Verhältnisses.

Als im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in Frankreich von unten her die Aufklärung in der praktischen Politik zum Durchbruch kommt, äußert sich diese Tendenz auch in besonders weitgehender Weise, nur ist sie hier auf der Ebene der Revolution wirksam. Die Constitution civile du clergé, die Einordnung der Kirche unter den Staat, der Verlust ihrer Privilegien und Güter in einer Säkularisation zeigen das deutlich. Die Kirche wird Staatsanstalt, ist mit dem Staat nur noch verbunden auch des Staates wegen. Napoleon aber leitet am Beginn des 19. Jahrhunderts durch sein Eingehen auf die Konkordatspolitik der Kurie im Verhältnis von Kirche und Staat wieder eine Restauration ein.

Nach dem Sturze Napoleons kommt es zu einer allgemeinen Restauration in Europa. Das Restaurationsdenken offenbart sich in der großen Politik in der „Heiligen Allianz", die das monarchische Amt als Stellvertretung Gottes versteht und eine Führung der Staatsangelegenheiten im Geiste des Evangeliums verspricht. Das ist gerichtet gegen den Geist der Aufklärung und der französischen Revolution. In der deutschen Rechts- und Staatswissenschaft äußern sich Reaktionen gegen das vernunftrechtliche Denken des 18. Jahrhunderts in der „Historischen Rechtsschule" als Betonung des Historischen gegen das Vernunftrechtliche und in der „Restauration der Staatswissenschaft" Carl Ludwig von Hallers als völlige Verdammung der vernunftrechtlichen

Staatsauffassung aller Richtungen und des modernen Staates überhaupt. Im Verhältnis von Kirche und Staat zeigt sich in der Restaurationszeit wieder ein intolerantes kirchliches Machtstreben in der Richtung des Zeitalters des Barock. Dem „christlichen Staat" der Restauration steht entgegen die freiheitlich gesinnte Opposition, die unter dem positiven Einfluß der Ideen der französischen Revolution steht. In den Theoretikern dieser Opposition leben nun freilich nicht einfach nur die Ideen von 1789 weiter, bei den einen gemäßigt, bei den andern radikal. Es handelt sich um ein Eintreten für vernunftrechtliche Postulate, aber die liberalen und radikalen Theoretiker stehen allgemein mehr oder weniger unter den Wirkungen der klassischen deutschen Philosophie. Außerdem zeigen sie zum Teil Berührungen mit dem historischen Denken des 19. Jahrhunderts.[2]) Seit der Julirevolution von 1830, die in Frankreich den revolutionären Geist zum zweiten Mal zum Durchbruch bringt, erhält in Deutschland die Bewegung gegen die Restauration vom Westen her einen frischen Anstoß. Im Revolutionsjahr von 1848 erfolgt dann in Deutschland der erste reale Durchbruchsversuch der revolutionären Kräfte. Es ist vor allem eine politische Revolution, die eine Neuschöpfung des deutschen Reiches unter freiheitlicher Verfassung erstrebt hat. Jedoch bei der Verbundenheit des Staates der Restauration mit der Kirche ist eine Hinwendung zu den Fragen des Verhältnisses unvermeidlich gewesen. Die Frankfurter Nationalversammlung hat sich für Trennung von Kirche und Staat in dem Sinne entschieden, daß das Religionsbekenntnis keinen Einfluß auf die allgemeinen bürgerlichen und politischen Rechte hat, daß Religionsgesellschaften keiner Anerkennung durch den Staat mehr bedürfen, daß sie ihre Angelegenheiten selbständig verwalten, nur unter den allgemeinen Staatsgesetzen stehen, daß, was besonders wichtig ist, keine Religionsgesellschaft vor der andern Vorrechte besitzen soll. Ferner ist die Einführung der Zivilehe und die staatliche Schulaufsicht beschlossen worden.[3])

Dieser Trennungsbeschluß, der zwar nicht allein, aber doch zum großen Teil durch Anhänger der verschiedenen Richtungen des freiheitlichen Denkens in der Paulskirche herbeigeführt worden ist, läßt uns die Frage aufwerfen, wie sich Vertreter der Bewegung gegen den Geist und die Wirklichkeit des Staates der Restauration in vormärzlicher Zeit, also in der Phase unmittelbar vor dem ersten realen Durchbruchsversuch des revolutionären Geistes in Deutschland zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat äußern.

Der geschichtliche Ort unserer Untersuchung liegt somit in den zwei Jahrzehnten von rund 1830 bis 1848.

Wenn wir unsere Problemstellung näher bezeichnen wollen, müssen wir zunächst darauf hinweisen, welche Klammern in der Zeit des Vormärz zwischen Staat und Kirche bestehen. Handelt es sich um die protestantische Kirche, in der durch das Territorialsystem der Landesherr den Summusepiskopat bekleidet, oder um die katholische Kirche, deren Verhältnis zum Staat entweder durch Konkordate oder auch durch sogenannte Zirkumskriptionsbullen geregelt ist,[1]) immer ist die Kirche im Besitz öffentlichen Rechts und dadurch in besonderer Verbindung mit dem Staat. Zu den Klammern, die Staat und Kirche zusammenhalten, gehören z. B.: die Kirche als Staatsanstalt, in der Laien (Fürst, Minister usw.) Kirchenbeamte, Geistliche Staatsbeamte sind; die Privilegierung der vom Staate anerkannten Kirchen, weil sie allein das Recht auf öffentlichen Kultus haben, und ihre Angehörigen privilegiert sind; die anerkannten Kirchen besitzen Polizeigewalt und Sittenpolizei, führen das Zivilstandsregister und haben Einfluß auf den Ehevertrag; außerdem beherrschen sie einen großen Teil des Schulwesens. Ferner darf nicht außer Acht gelassen werden, daß, allein vom Staat aus gesehen, die Kirche an den Staat gebunden ist durch besondere staatliche Beaufsichtigung, vor allem in der Form des Plazet, der staatlichen Genehmigung zur Veröffentlichung kirchlicher Erlasse; durch das Recht des Staates, nur ihm genehme Personen als Kirchenhäupter anzuerkennen.

In der Deutschen Bundesakte vom Jahre 1815 ist erklärt worden, daß die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien keinen Unterschied im Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründet. Hat schon eine reaktionäre Auslegung dieser Bestimmung eine intolerante Behandlung der christlichen Sekten ermöglicht, so sind die Juden immer noch zurückgesetzt. Die Bundesakte hat keine volle Lösung der starken Klammer zwischen Staat und Kirche gebracht, die bedeutet, daß das Religionsbekenntnis Einfluß hat auf den Genuß der allgemeinen bürgerlichen und politischen Rechte. Da aber die freiheitliche Bewegung auf das allgemeine Staatsbürgertum hindrängt und dem „christlichen Staat" mit seinen Privilegierungen feindlich gesinnt ist, ist eine der Hauptfragen unserer Untersuchung, inwieweit die gemäßigte und radikale Opposition in vormärzlicher Zeit das Postulat der vollen Religionsfreiheit vertritt und dadurch die Linie, die im Zeitalter der Auf-

klärung durch die Toleranzidee begonnen worden ist, weiterführt. Für liberale und radikale Theoretiker kann der „christliche Staat" mit seinem Versuch, seine Stellung zur Kirche wieder zurücksinken zu lassen in den Zustand im Zeitalter des Barock, nur ein negativer Wurzelboden ihrer Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat sein. Wir werden allerdings auch fragen müssen, ob nicht gerade von der modernen Staatsauffassung aus eine neue Problematik in das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit hineingetragen wird, ob das Religionsbekenntnis im Staate des Liberalismus und der Demokratie wirklich ganz ohne Einfluß auf den Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte ist. Da doch das Pathos der freiheitlichen Bewegung sich vor allem auf den Staat richtet und dadurch getragen ist von einem auf das Diesseitige gerichteten Denken, kann es nicht sein, daß dieses politische Denken in der besonderen Frage der Stellung des Staates zu Religion und Kirche einseitig den Staat in den Vordergrund rückt und den Vorrang von Staat und Politik gegenüber Religion und Kirche betont?

Das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist eine Station auf dem Wege zur Trennung von Staat und Kirche. Wenn die von uns zu betrachtenden Theoretiker für dieses Recht eintreten, werden sie den Weg zur Trennung weiter gehen oder vor der Lösung anderer Klammern Bedenken haben? Trennung von Staat und Kirche in dem bekannten Sinne, daß die Kirche nur noch Privatverein im Staate ist, kann aus religiösen, politischen, religionsfeindlichen und kirchlichen Gründen gefordert werden. Kann man aber nicht auch durch kirchlich-religiösen und durch politischen Geist bestimmt werden, die Trennung abzulehnen? Und ist es nicht möglich, daß vom liberalen Standpunkt aus für eine Verbindung eingetreten wird etwa in der Bedeutung des Verhältnisses zur Zeit der Aufklärung, also des Staates wegen? Überhaupt hat nicht die Weltanschauung einen Einfluß auf das politische Denken? Müssen wir darum nicht auch fragen, ob für das Staatsleben ein Einfluß kirchlich-religiösen Geistes, ein Sichrichten des Staates nach Normen einer sittlich-religiösen Instanz verlangt oder abgelehnt wird? Ob und inwieweit im Staatsdenken unserer Theoretiker eine säkularisierte Staatsauffassung sich zeigt?

Um die Individualitäten besser herausarbeiten zu können, werden wir jeden Einzelnen für sich betrachten, wobei wir uns allerdings bewußt sind, daß Wiederholungen zum Teil nicht zu vermeiden sind. Die Fragen, die wir auf-

geworfen haben, deuten schon an, daß wir die Stellungnahme des einzelnen Theoretikers nicht einfach beschreiben, sondern aus seiner Staatsauffassung und seiner Stellung zu Religion und Kirche heraus zu erklären versuchen wollen. Das bedingt, daß wir der eigentlichen Untersuchung jeweils eine Skizzierung der Staatsauffassung und der Haltung zu Religion und Kirche voranstellen müssen. Was die Staatsauffassung betrifft, werden wir herausstellen, ob einer gemäßigt oder radikal ist, ob er sich zur konstitutionellen Monarchie oder zur demokratischen Republik bekennt. Außerdem ist für unser Problem besonders wichtig, wie weit der Bereich der Staatstätigkeit, sei es in etatistischer oder in individualistischer Einstellung, gezogen wird, insbesondere ob für eine Wirksamkeit des Staates für das kulturelle Leben eingetreten wird.

I.

Karl von Rotteck.
1775—1840.

Wohl der bekannteste Führer des deutschen vormärzlichen Liberalismus ist Karl von Rotteck, der Freiburger Geschichtschreiber und Lehrer des Vernunftrechts.[1]) Seine politische Bedeutung reicht weit hinaus über seine oppositionelle Tätigkeit in der badischen Kammer in den dreißiger Jahren. In seiner vielgelesenen „Weltgeschichte" hat er bekanntlich für die Ideen der Aufklärung, besonders für das Vernunftrecht Stimmung gemacht.[2]) Dazu kommt das „Staatslexikon", das er mit seinem Kollegen und Parteifreund Welcker herausgab. Bei dem großen Ansehen, das Rotteck hatte, ist seine Stellungnahme zum Verhältnis von Kirche und Staat für die Geschichte dieses Problems im vormärzlichen deutschen Liberalismus von besonderer Bedeutung. Wir finden im „Staatslexikon" einige maßgebende Artikel von Rotteck, die als Hauptquelle für unsere Darstellung in Betracht kommen.[3]) Daneben noch eine Schrift „Die Kölnische Sache vom Standpunkt des allgemeinen Rechts", Speyer, Landau und Grünstadt 1838.

Wenn wir vor dem Eingehen in unser Hauptproblem Rottecks Staatsauffassung skizzieren wollen, so haben wir schon eine Andeutung gemacht im Hinweis auf das Vernunftrecht. Rotteck ist vielleicht am wenigsten von den deutschen Liberalen der vormärzlichen Zeit von den historischen Ideen des 19. Jahrhunderts berührt worden. In seinem Kampf für die Einführung der vernunftrechtlichen Prinzipien im Rechtsleben, also für die Befreiung des Individuums aus der Gewalt historischer Mächte, zeigt er geradezu revolutionäre Züge. Er will, daß das Vernunftrecht „womöglich überall und allsogleich" gelten soll,[4]) steht in scharfem Kampf gegen die „historische Rechtsschule" und gegen die organische Staatslehre.[5]) Rotteck lebt in den Ideen

von 1789 und preist die großen Gedanken der französischen Revolution.[6]) Den Staat konstruiert er ganz im Sinne des Vernunftrechts vom Individuum aus; der Gesellschaftsvertrag ist ihm die Grundlage des wahren Staates. Rotteck folgt hier seinem Meister Rousseau, wenn er auch für die Realisierung dieser Theorie in kleinen und in großen Staaten zwei verschiedene Auffassungen hat.[7])

Damit hängt die Frage zusammen: Wie stellt sich der badische Oppositionsmann und entschiedene Kämpfer für einen freiheitlich organisierten Staat zur Idee der Volkssouveränität? Dem Vernunftrecht ist ja bekanntlich, abgesehen von der absolutistischen Interpretation eines Hobbes und seiner Nachfolger, diese Idee immanent. Wir können bei deutschen Liberalen vor 1848 beobachten, daß sie nicht eindeutig zu dieser Frage Stellung nehmen, sondern eine Art Kompromiß zwischen Volkssouveränität und Fürstensouveränität schließen. Soweit es sich um Liberale handelt, deren Staatsauffassung vernunftrechtlich fundiert ist, bedeutet das nichts anderes als eine Verbeugung vor der historisch gewordenen Institution der Monarchie. Rotteck bekennt sich zum „demokratischen Prinzip", versteht es aber „keineswegs" als „einen Gegensatz der Monarchie". Die Realisierung dieses Prinzips geht ihm vor allem einmal hinaus auf das Ziel des allgemeinen Staatsbürgertums „*gleichheitlicher Teilnahme* aller sowohl an den der Gesamtheit zukommenden politischen Rechten, als an den von solcher Gesamtheit zu gewährleistenden gemein *bürgerlichen* und *menschlichen* Rechten." Dazu betont er noch einmal, daß dieses demokratische Prinzip nicht „unvereinbar mit der — konstitutionellen, d. h. durch Volksrecht beschränkten — Monarchie" sei.[8]) Rottecks *Ideal* ist freilich die demokratische Republik, die reine Demokratie; er glaubt aber skeptisch, daß sie nur möglich sei in kleinen Staaten. In der Theorie ist er für die Volkssouveränität, als praktischer Politiker hat er aber nicht für ihre Konsequenz, für die demokratische Republik gekämpft, auch nicht für die Form der repräsentativen Demokratie, obgleich er für die Vereinigten Staaten von Nordamerika keine geringe Begeisterung hatte.[9]) Man muß sich auch bei Rotteck darüber klar sein, daß sein Eintreten für die Monarchie im Grunde nichts anderes ist als ein Haltmachen vor etwas *historisch Gegebenem*. Wohl soll dies durchdrungen werden mit dem Geist des Vernunftrechts, aber es wird eine Form beibehalten, deren Inhalt durch die vernunftrechtliche Anerkennung der Volkssouveränität eigentlich aufgelöst ist. Das Ver-

nunftrecht soll in konstitutioneller Auswirkung die Monarchie nur reformieren. Somit zeigt Rotteck in der Stellungnahme zur Monarchie den Reformismus der vernunftrechtlich orientierten Konstitutionellen, der sie von den demokratischen Republikanern dem Grade nach unterscheidet.[10])

Wie stellt sich Rotteck zum Problem der „Grenzen der Wirksamkeit des Staates"? Man könnte bei seiner starken Betonung des Rechtscharakters des Staates vermuten, daß er dem Staate individualistisch nur die Aufgabe zuweist, für die Erhaltung der Rechtsordnung zu sorgen, sich aber einer besonderen Tätigkeit im Bereiche des wirtschaftlichen und kulturellen Lebens zu enthalten. Man kann nun zwar feststellen, daß Rotteck in seinem Eintreten für Handels- und Gewerbefreiheit dem wirtschaftlichen Liberalismus Adam Smiths folgt, diese Stellungnahme aber nicht allgemein durchführt, sondern zu Gunsten der Schicht, an die er als Politiker sich hauptsächlich wendet, einen gewissen „kleinbürgerlichen Geist" zeigt und fürsorgende Gesetze für die kleinen Gewerbetreibenden fordert.[11])

Im Hinblick auf die geistige Kultur des Volkes bejaht Rotteck die Frage, daß der Staat auch Kulturaufgaben hat: Schon der „unmittelbare" „Staatszweck, die Gewährleistung des Rechtes" kann „ohne Sorge für die Volksbildung" nicht erreicht werden.[12]) Es ergibt sich für Rotteck ein Befürworten der Staatsschule im konstitutionellen Staat. Im despotischen Staat ist ihm die Staatsschule verwerflich, weil sie nur für die „Staatshäupter" erzieht; im konstitutionellen Staat aber erzieht sie für die Gesamtheit, zum Zwecke guter staatsbürgerlicher Gesinnung.[13]) Inwiefern diese Bejahung der Staatsschule noch mit Rottecks Stellungnahme zur Kirche zusammenhängt, werden wir weiter unten sehen. Überhaupt müssen wir uns nun vor Augen halten, daß das Hineinbeziehen von allgemeinen Kulturaufgaben in den Bereich staatlicher Tätigkeit für die Betrachtung des Hauptproblems von großer Bedeutung ist.

Nicht minder bedeutsam dafür ist freilich auch Rottecks Stellungnahme zu Religion und Kirche. Der „freigeistige Katholik",[14]) der er ist, lebt hier ganz in der Welt des 18. Jahrhunderts, und zwar im Geiste der Josephinischen Aufklärung.[15]) Rotteck ist von den positiven Dogmen des Christentums im allgemeinen und des Katholizismus im besonderen innerlich losgelöst, betrachtet sich aber noch als Katholiken im rationalistischen Verstehen des katho-

lischen Glaubens.[16]) Es finden sich in seinen Schriften verschiedene Stellen, die ihn als einen Anhänger der „natürlichen Religion" zeigen. Rousseau hat auch hier großen Einfluß auf ihn ausgeübt, ebenso Kant.[17]) Der Gehalt der religiösen Vorstellungen ist bei ihm reduziert auf Gott und Unsterblichkeit: „Überall, wo Menschen wohnen, menschlich denken und fühlen, da lebt in ihnen die Idee, die Ahnung wenigstens von Gott und Unsterblichkeit."[18]) Und Gott und Unsterblichkeit sind für Rotteck Postulate des Gefühls und der praktischen Vernunft.[19]) Seine Stellungnahme zu diesen religiösen Werten ist gewissermaßen eine Synthese aus Rousseaus gefühlsmäßigem Erfassen und Kants Postulat der praktischen Vernunft. Es ist, wie wir sehen, Deismus.

Es liegt bekanntlich im Wesen des Deismus, sich Gott als ein Prinzip zu denken, das da fern über den Welten thront und sich nicht einmischt in den Gang der Welt. Je mehr diese Auffassung betont wird, desto mehr wird der eigentliche religiöse Gehalt der Gottesvorstellung zurückgedrängt zu Gunsten der Moral. Es ist die Tendenz, die Religion zu ethisieren, die wir eben mehr oder weniger bei allen Deisten finden. Die Vernunft, eingestellt auf den Menschen, verlangt bei diesen Aufklärern gebieterisch ein Zurückdrängen des positiven christlichen Gottesglaubens. Der Mensch soll sich sein Leben vernünftig gestalten, die Humanität soll verwirklicht werden. Das liegt im Sinne dieser Ethisierungstendenz der Religion. Der Aufklärer Rotteck macht in seiner Religionsauffassung keine Ausnahme von dieser Erscheinung. An der christlichen Religion hebt er vor allem ihre Bedeutung für die Sittlichkeit hervor.[20])

Wir wundern uns deshalb nicht, wenn wir bei ihm wenig Verständnis finden für die historischen Religionen und Kirchen, die in deistischer Beleuchtung nur mehr oder weniger unvollkommene Ausprägungen der Idee der Religion sind. Für Rottecks persönliche Situation kommt natürlich vor allem ein Gegensatz zur römischen Kirche in Betracht. Es ist der Geist des Mittelalters, den er bekämpfen muß. Diesen Kampf führt er mit den Waffen des 18. Jahrhunderts. Die Schlagworte, die er gebraucht, stammen aus der Aufklärungsliteratur.[21])

Der Gegensatz richtet sich aber nicht nur gegen die positiven Dogmen und gewisse Gebräuche der katholischen Kirche, wie Wallfahrten, Priesterzölibat usw., sondern auch gegen die Kirchenverfassung.[22]) Rotteck möchte die katholischen Landeskirchen mehr aus der Abhängigkeit von Rom los-

gelöst wissen; er ist gegen die ultramontane Richtung innerhalb des Katholizismus und betont deshalb gegenüber dem Kurialsystem das Episkopalsystem. Er ist darin vom Febronianismus bestimmt.[23]) Freilich der Vertreter des Vernunftrechts will kein aristokratisches, sondern ein demokratisiertes Episkopalsystem. „Der Bischof sei Oberaufseher seines Sprengels, nicht aber Herr."[24]) Rotteck tritt ein für die „aus Priestern zusammengesetzte Kirchengemeinde", die der „ältesten Kirchenverfassung" entspricht.[25]) Die Hirten und Oberhirten der Kirche sollen von den Kirchenmitgliedern gewählt werden. Es sollen Diözesanversammlungen stattfinden. Ein deutsches Nationalkonzil soll für eine demokratische Kirchenverfassung die Grundlagen schaffen.[26]) Rotteck ist sich allerdings klar darüber, daß ein „freisinniges Kirchenrecht" nur möglich ist neben „einem gleichmäßig freisinnigen Staatsrecht". Er vergißt dabei nicht, darauf hinzuweisen, daß der „blinde . . . Gehorsam gegen die bürgerliche Regierung" in natürlicher Wechselwirkung mit gleich blinder „Unterwerfung unter die kirchliche" stehe.[27]) Er gibt damit zu verstehen, daß er sich des Zusammenhanges der Opposition gegen die alte Kirche und gegen den alten Staat bewußt ist.

Wenn wir nun im folgenden Rottecks Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat untersuchen, so müssen wir neben der bereits erwähnten Feststellung vom Einbeziehen von Kulturaufgaben in den Bereich staatlicher Tätigkeit auch mit dem Kampf gegen das hierarchische Wesen der alten Kirche rechnen.

Wie wir wissen, hängt das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat in seiner geistesgeschichtlichen Entwicklung wesentlich mit der Geschichte der abendländischen Staatsauffassung zusammen. Im besonderen handelt es sich um die Frage der Ableitung der Staatsgewalt. Wird die Staatsgewalt supranatural oder rein natürlich gerechtfertigt? Diese Fragen müssen wir auch an Rotteck richten. Es ist klar, der Vertreter des Naturrechts kann der christlichen, der supranaturalen Auffassung nicht huldigen. Die Staatsgewalt gründet er, wie wir schon gesehen haben, auf den Gesellschaftsvertrag; von einer „unmittelbar vom Himmel stammenden",[28]) also von einer Staatsgewalt, die von Normen einer überweltlichen Instanz abgeleitet wird, kann im Naturrecht nicht geredet werden. Rotteck wendet sich damit deutlich gegen die christliche Staatsauffassung der Restauration.

Es ist nur konsequent und liegt im weiteren Zusammenhang mit unserem Problem, wenn Rotteck das Wesen der Staatsgewalt und des Staates überhaupt als „konfessionslos", als „parteilos" in religiöser Hinsicht bezeichnet: „Der Staat, also auch die Staatsregierung als solche, hat keine bestimmte Religion". Darnach steht die Staatsgewalt „über den Konfessionen"; sie ist eine „kirchlich völlig parteilose, moralische Persönlichkeit." Diesen Standpunkt einer säkularisierten Staatsauffassung betont Rotteck immer wieder.[29])

Nun muß sich die Frage aufdrängen: Wird damit nicht jegliche Beherrschung des Staates durch die Kirche, jegliches Dominieren des Religiösen über das Politische abgelehnt? Und weiter: Muß vom Standpunkt Rottecks aus nicht ein direkter Weg zur Trennung von Kirche und Staat führen?

Im kirchlich-religiös gebundenen Staate, sei er eine Theokratie oder ein weltlicher Staat in einseitiger Verbindung mit einer bestimmten Kirche, ist das Wesentliche, daß diese Kirche und ihre Angehörigen, vor allem die Priester, bevorrechtet sind. Die Grade der Bevorrechtung sind verschieden. Die Theokratie ist bekanntlich der schärfste Ausdruck einer Verbindung von Kirche und Staat: Alles muß sich nach einem bestimmten Glauben richten. Andersgläubige werden nicht geduldet. Im weltlichen Staat, in dem eine bestimmte Kirche dominiert, ist wenigstens noch eine relative Duldung Andersgläubiger möglich, ohne daß freilich die Privilegierung der herrschenden Kirche und ihrer Angehörigen aufgehoben ist. Die Privilegierung hat ihre geistigen Grundlagen eben darin, daß der Geist einer bestimmten Kirche im Staate herrscht, daß das Politische vom Religiösen beeinflußt ist, und die Inhaber der Staatsgewalt unter der geistigen Macht der Kirche stehen.

Der Standpunkt Rottecks bedeutet Ablehnung einer solchen Herrschaft einer bestimmten Kirche im Staat. Unser Theoretiker spricht sich für die „Freiheit des religiösen Glaubens" aus, für die „Freiheit des Bekenntnisses und der Übung desjenigen, was man infolge jenes Glaubens für wahr und Gott wohlgefällig oder für dem eigenen Seelenheil frommend achtet",[30]) also für die „individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit."[31]) Das heißt: das Glaubensbekenntnis des Menschen soll keinen Einfluß haben auf den Besitz der allgemeinen bürgerlichen und politischen Rechte. Die Anerkennung dieses Menschenrechtes ist unvereinbar mit der Privilegierung einer bestimmten Kirche im Sinne einer Nichtduldung eines anderen Glaubens. Diese Stellungnahme Rottecks ist zu verstehen aus seinem ver-

nunftrechtlichen Staatsdenken mit der Tendenz, die Schranken für die Teilnahme am Staat möglichst zu beseitigen. Es ist, genauer gesagt, eine Auswirkung des demokratischen Prinzips, die um so leichter möglich ist, als Rotteck in seinen Erwägungen über das Verhältnis von Kirche und Staat eben wesentlich vernunftrechtlich bestimmt ist und sich nicht leiten läßt von Gedanken der „besonderen Erhabenheit und Heiligkeit" vor allem der christlichen Religion und ihrer Kirchen; es kommt ihm nur darauf an, aus dem Wesen des Vernunftrechts allgemein gültige Rechtsgrundsätze für das Verhältnis von Kirche und Staat zu entwickeln.[32])

Die Anerkennung des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit schließt eo ipso in sich die Ablehnung des bracchium saeculare.[33]) Die Loslösung des Staates von der Kirche wäre ja im Sinne der Glaubens- und Gewissensfreiheit gar nicht möglich, wenn der Staat sich zum Vollstrecker kirchlicher Wünsche machen würde, die auf Herrschaft der Kirche, auf Zwangsausübung auf ihre Angehörigen und auf Unterdrückung Andersgläubiger hinauslaufen. Rotteck erklärt, daß es „keineswegs" „zu billigen ist", wenn der Staat der Kirche „seinen weltlichen Arm zur Beihilfe" reicht in Dingen, die die Erfüllung von „Gewissenspflichten der Gläubigen" betreffen. Dadurch würde der Staat solche „Gewissenspflichten" „zu bürgerlichen oder durch bürgerliche Gewalt zu erzwingenden Pflichten stempeln." Und das wäre ein „Mißbrauch" der Staatsgewalt. Als Beispiele führt Rotteck an, wenn die Staatsgewalt die Bürger zwingen wollte, einer bestimmten Kirche anzugehören oder wenn die Einhaltung der Kirchenbußen „mit bürgerlicher Zwangsgewalt" eingeschärft würde.[34]) Die Kirche hat keinen „Rechtsanspruch", ihre Angehörigen in ihrem Schoße zwangsweise zu behalten oder etwa „Nichtgläubige durch Zwangsmittel zu unterwerfen." Das wäre vernünftig undenkbar, das heißt eben dem aus dem Vernunftrecht fließenden Menschenrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit zuwider. „Geisteshörigkeit" kann Rotteck nicht dulden. Die Kirche kann durchaus keine andere Gewalt ansprechen, als diejenige, die in ihrem Wesen liegt; ihre Mittel auf die Gläubigen zu wirken sind „Lehre", „Anordnung des Gottesdienstes", „zwanglose Ausspendung" der nur für Gläubige wirksamen und bestimmten geistlichen Güter.[35])

Wir sind nun an dem Punkte angelangt, wo wir zusammenfassend feststellen können, daß Rotteck aus der Säkularisierung seiner Staatsauffassung zur Trennung von

Staat und Kirche einen bedeutsamen Schritt gemacht hat. In Glaubens- und Gewissenssachen soll Freiheit sein. Freiheit für das Individuum, Freiheit für die Gemeinschaft. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit betrifft ja nicht nur den Einzelmenschen, sondern auch Gemeinschaften von Menschen, also innerhalb unseres Problems vor allem Religionsgemeinschaften, Kirchen.

In Dingen der Ausübung des Glaubens bedeutet das Recht der Glaubensfreiheit für den Einzelnen, daß ihm die Hausandacht allein oder auch in Verbindung mit mehreren frei erlaubt ist unter der einzigen Voraussetzung, daß die Zusammenkünfte nicht staatsgefährlichen Zwecken dienen sollen, d. h. im Rahmen des polizeilich Erlaubten.[36]) Der Sektenbildung ist damit im Kreise dieser Einschränkung freier Spielraum gelassen.

Für die Kirchen bedeutet dieses Recht Freiheit ihrer Lehre und der Ausübung des Kultus, wobei auch die Einschränkung gilt, daß nichts Gesetzwidriges getan werden darf. Im rein religiösen Bereiche ihrer Tätigkeit soll die Kirche ihr eigenes Leben führen; jedoch r e c h t l i c h steht sie unter dem Staatsgesetz.[37]) Es ist der Ausdruck des modernen Staatsdenkens, daß alles, was das Recht betrifft, irgendwie durch das staatliche Gesetz sanktioniert sein muß.

Unter der Anerkennung des religiösen Eigenlebens der Kirche und der Auffassung, daß sie rechtlich u n t e r dem Staate steht, wäre nun der weitere Schritt auf diesem Wege die Forderung der T r e n n u n g v o n K i r c h e u n d S t a a t. Rotteck würde sich dann mit dem Trennungsbeschluß der Paulskirche berühren. Er macht jedoch diesen Schritt nicht; er löst in der Verbindung von Kirche und Staat nicht alle historischen Klammern.

Welches sind nun die Gründe, die Rotteck veranlassen, auf dem begonnenen Wege nicht weiter zu gehen? In der Beantwortung dieser Frage müssen wir uns zunächst einmal erinnern, daß Rotteck die Sorge für das kulturelle Leben in den Bereich der staatlichen Wirksamkeit hineinbezieht. Wir müssen außerdem feststellen, daß er in der bestimmten Tradition eines kirchenpolitischen Denkens des 18. Jahrhunderts lebt, im J o s e p h i n i s m u s.[38])

Wenden wir uns zunächst den Gedanken zu, die sich auf das Problem Staat und Kultur beziehen, soweit diese Gedanken mit unserem Spezialproblem zusammenhängen. Es ist bemerkenswert, daß Rotteck trotz seiner scharf ausgesprochenen Auffassung „der Staat oder die Staatsgewalt als solche hat keine Religion" und trotz der Säkularisierung

der Staatsauffassung überhaupt nicht auf den Standpunkt kommt, daß sich der Staat von der Religion trennen, daß er ein laizisierter Staat werden soll. Wir können vielmehr bei unserem Theoretiker eine große Achtung vor der „Notwendigkeit der religiösen Bildung für die unmittelbaren Staats- wie für die höheren Menschheitsinteressen" finden.[39]) Das heißt, Rotteck sieht, daß die „bürgerliche Gesellschaft" diese Notwendigkeit anerkennt[40]) und er hat keine Gegengründe, sich nicht anzuschließen. Das ist ihm um so eher möglich, als er ja der Tendenz huldigt, die Religion zu ethisieren. Der Staat soll an der Religion nicht desinteressiert sein, er soll nur religiös „parteilos" sein, soll über den Konfessionen stehen, aber ihre sittlich-religiösen Kräfte zu seinen Gunsten benützen: Die „Pflege der Religiösität" ist „überhaupt als eine dem Staate obliegende Pflicht anzuerkennen",[41]) denn „für das Gedeihen der Staatsgesellschaft" ist die „Religiosität der Bürger wichtig, ja unentbehrlich."[42])

Somit anerkennt Rotteck aus Gründen der sittlichen Wirkung die Pflege der Religiosität des Volkes durch den Staat. Bevor wir nun weiter fragen, was seiner Auffassung nach der Staat für Religion und Kirche tun soll, wollen wir unser Augenmerk auf eine nicht unbedeutende Feststellung richten: Diese Anerkennung der Pflege der Religiosität des Volkes durch den Staat bedeutet neben dem Nutzen für den Staat eigentlich nichts anderes, als daß der Staat damit die sittlichen Normen einer höheren Instanz anerkennen soll. Und ins Praktische übertragen muß sich die Arbeit an der sittlich-religiösen Kultur des Volkes doch in diesem Sinne auswirken. Es ist das freilich nicht mehr positiv christlich gedacht bei Rotteck; es ist das positiv Christliche der Anerkennung der Normen einer supranaturalen Instanz modifiziert durch die bekannte rationalistische Ethisierungstendenz der Religion. Aber bedeutsam in unserem Problem ist diese Stellungnahme Rottecks doch; sie hängt wesentlich noch damit zusammen, daß er in seiner vernunftrechtlichen Staatsauffassung den naturalistisch-machiavellistischen Machtstaat ablehnt.[43]) Wir werden entsprechende Standpunkte auch bei anderen Liberalen und Radikalen finden.

Bei einem Theoretiker, der die „Pflege der Religiosität" des Volkes als eine „Pflicht" des Staates betrachtet, ist der Gedanke nicht abwegig, „für den Staat das Recht in Anspruch zu nehmen, von jedem seiner Angehörigen gleichsam als Bedingung des Vollgenusses der staatsbürgerlichen

Rechte, das Bekenntnis einer der von ihm anerkannten Religionen . . . zu verlangen." [44]) Dieser Standpunkt sagt uns deutlich, wie sehr Rotteck an einer Bindung von Staat und Religion festhält. Die Auffassung, daß der Staat rechtlich über den verschiedenen Religionen stehen soll, ist zwar darin enthalten, — es wird ja nicht vom staatlichen Verlangen geredet, sich zu einer bestimmten Religion zu bekennen — aber die Problematik dieses staatlichen Rechtes wird uns deutlich, wenn wir bedenken, daß darnach der Bürger verpflichtet sein soll, sich zu einer Religion überhaupt zu bekennen. Wird damit nicht die Glaubens- und Gewissensfreiheit beeinträchtigt, eingeschränkt auf die Freiheit, sich für eine unter den anerkannten Religionen zu entscheiden, ohne aber die Freiheit zu haben, gar keiner Religion angehören zu wollen? Es handelt sich hier mit andern Worten um das Problem der Interpretation des Rechtes der Glaubensfreiheit nicht nur als eines Rechtes des Glaubens, sondern auch des Unglaubens. Es scheint, daß Rotteck diese Problematik seines Standpunktes übersehen hat. In praktischer Anwendung müßte nach diesem Verlangen der Religionslose nicht im „Vollgenuß der staatsbürgerlichen Rechte" sein. Ob das im Sinne Rottecks liegt? Er spricht sich doch auch für die Freiheit „des Denkens und Fühlens" aus und für die „Freiheit jedes andern Tuns und Lassens, welches oder insofern es den Rechten aller übrigen unnachteilig ist".[45]) Immerhin könnte man vielleicht noch annehmen, daß er im konkreten Fall auf die sittliche Qualität eines religionslosen Individuums schauen und darnach entscheiden würde, ob es würdig sei, im „Vollgenuß der staatsbürgerlichen Rechte" zu leben? Wie dem auch sei, hier bleibt eine Unklarheit, die uns besonders deswegen auffallen muß, weil wir bei andern Theoretikern ein Bewußtsein vom Recht des Unglaubens finden werden. Es zeigt sich an diesem Punkt ein gewisser Konservativismus Rottecks. Dieser Eindruck wird noch erhöht dadurch, daß Rotteck dem Staat auch das Recht zuerkennt, von den Eltern zu verlangen, ihre Kinder „in einer der vom Staat anerkannten oder geduldeten Konfessionen unterrichten zu lassen." [46]) Wenn auch das Kriterium für die Anerkennung einer Religion, wie wir weiter unten noch sehen werden, ziemlich weit gezogen ist, dieser Standpunkt ist doch sehr konservativ. Und zwar nicht nur von heute aus gesehen, nicht so, daß wir das Konservative hineininterpretieren müssen, sondern gemessen an den Auffassungen anderer freiheitlicher Theoretiker im Laufe der vierziger Jahre. Wir wollen dabei freilich nicht über-

sehen, daß Rotteck vor 1840 das ausspricht, und die revolutionär-radikale Opposition erst nach seinem Tode einsetzt und zum Teil von einer atheistischen Welle getragen wird.[47])

Der moderne Standpunkt „Religion ist Privatsache" wird, wie wir nun feststellen können, von Rotteck nicht vertreten. Denn dieser Standpunkt bedeutet bekanntlich, daß sich der Staat nicht darum kümmert, ob seine Bürger religiös gläubig oder ungläubig sind, sondern es ihrem privaten Ermessen vollständig überläßt, wie sie sich zur Religion verhalten wollen. Bei Rotteck gilt dies nur im Rahmen der Freiheit des Bekenntnisses der vom Staate anerkannten Religionen. Die Religion ist ihm nicht bloße Privatsache, sondern Gegenstand des öffentlichen Interesses. Es ist wohl naheliegend, wenn wir hier an einen Einfluß Rousseaus denken, der im „Contrat social" den Gedanken von der „bürgerlichen Religion" äußert mit der deistischen Mindestforderung des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit und Achtung vor den Gesetzen.[48])

Wir wundern uns nun nicht, wenn wir bei Rotteck direkt den Gedanken der Kirchengründung durch den Staat antreffen.[49]) Das ist bei seiner Einstellung nur konsequent gedacht. Wenn der Staat an der Religiosität seiner Bürger interessiert ist, muß er logischerweise etwas für das religiöse Leben tun. Zwar nicht dadurch, daß er selbst Kirche wird, aber doch so, daß er die Errichtung von Kirchen für das Volk ermöglicht da, wo noch keine bestehen. Solche Ermöglichung schließt in sich Gewährung öffentlichen Gottesdienstes, Ausstattung einer Kirche mit öffentlichen Rechten, also Erhebung zur „öffentlichen Anstalt".[50]) Hier kommen vor allem die großen Kirchen in Betracht, die ja schon im Besitze öffentlich-rechtlicher Befugnisse sind, so daß es sich im Grunde genommen für Rotteck nur darum handelt, inwieweit er die Stellung der vorhandenen Kirchen im Staate anerkennt. Wenn aber eine neue Religionsgemeinschaft sich um öffentliche Rechte bemüht, also als Kirche vom Staate anerkannt werden will? Rotteck richtet seinen Blick wesentlich auf die großen Kirchen und spricht es offen aus, daß eine zu große Anzahl von Kirchen im Staate nicht angenehm sei, da der Staatsbetrieb dadurch erschwert werde. Erst wenn eine Religionsgemeinschaft so groß sei, daß man gegen ihre Aufnahme in die Zahl der staatlich anerkannten Kirchen keine maßgebenden Bedenken haben könne, soll sie zur Kirche erhoben werden. Wenn nicht, so sollen sich ihre Angehörigen eben so lange mit Hausandacht begnügen, bis eine Anerkennung als Kirche gerechtfertigt sei.[51]) Diese Einstellung Rot-

tecks ist, einmal abgesehen davon, daß die erforderte Größe gewiß sehr dehnbar ausgelegt werden kann, ein Beweis dafür, wie sehr er eigentlich hier in einem gewissen Bewußtsein des historischen Verhältnisses von Kirche und Staat lebt, das sich doch vor allem zwischen den großen Kirchen und dem Staat abspielt.

Es wäre falsch, das dahin auslegen zu wollen, als ob Rotteck gegen eine freie Bewegung im kirchlich-religiösen Leben sei. Das ist nicht der Fall. Nur interessieren ihn die Sekten wenig; er möchte vielmehr haben, daß der Geist der Aufklärung in die alten Kirchen mehr und mehr einziehen soll. [52])

Wenn wir hier von der Anerkennung der Kirche durch den Staat sprechen, so dürfen wir neben dem äußeren Kriterium der Größe nicht das innere des religiös-sittlichen Gehaltes vergessen. Diese Frage gehört zu einem Teil eigentlich schon zur Erörterung über die vom Staate anerkannten Religionen. Der Staat soll „alle" Religionen „anerkennen, die nicht seinen rechtlichen Zwecken oder dem wahren Gemeinwohl sich feindselig entgegenstellend oder zur Beförderung der Sittlichkeit ungeeignet sind." [53]) Der Staat darf also eine „äußere Handlung oder gottesdienstliche Übung" und den Ausdruck einer Lehre nur dann hemmen, verbieten oder unterdrücken, wenn solche Betätigungen das Recht oder das „bürgerliche Gesamtwohl" wesentlich gefährden oder verletzen. Das Urteil hierüber darf aber nicht bestimmt sein „durch bloß subjektive religiöse Ansichten", sondern „vom rein staatsbürgerlichen Standpunkt" soll sich die Staatsgewalt leiten lassen. [54]) Diese Auffassung Rottecks ist natürlich zu verstehen als Anwendung seiner Forderung, daß der Staat als solcher „keine Religion" haben soll. Das innere Kriterium für die staatliche Förderung einer religiös-kirchlichen Gemeinschaft, insbesondere für ihre Ausstattung mit öffentlichen Rechten richtet sich also, wie wir nun leicht feststellen können, nach dem Wert einer solchen Gemeinschaft für die Sittlichkeit des Volkes. Ganz von selbst kommen, entsprechend den wirklichen Verhältnissen hierfür die großen christlichen Kirchen in Betracht.

Durch die staatliche Anerkennung wird die Kirche zu einer Staatsanstalt. Wenn wir diesen Begriff vernehmen, müssen wir uns fragen, inwieweit sie Staatsanstalt sein soll. Erinnern wir uns an die bereits gemachte Feststellung, daß die Kirche innerhalb ihrer eigentlichen kirchlich-religiösen Sphäre durchaus auf sich selbst gestellt sein soll, daß sie in

ihrem inneren Eigenleben nicht unterdrückt werden darf. Nur in äußeren Dingen, die vom staatlichen Recht erfaßt werden können, kann die Kirche eine Staatsanstalt sein. Rotteck gehört nicht zu den Anhängern des Territorialsystems, in dem die Kirche überhaupt nur Staatsanstalt ist, und Staatsgewalt und Kirchengewalt in der Person des Monarchen vereinigt sind. In der Auffassung Rottecks ist die Kirche nur Staatsanstalt, insoweit sie eben öffentliche Rechte und Pflichten hat, aber sie ist nicht völlig verstaatlicht wie im Territorialsystem. Das geht daraus hervor, daß Rotteck in Bezug auf die Regelung der inneren Verhältnisse einer Landeskirche ganz eindeutig den Standpunkt vertritt: „Die Kirchengewalt allein oder — fügt R. in demokratischer Tendenz hinzu — die Kirchengemeinde setzen hier mit freier, selbsteigener Autorität das ihnen gut dünkende fest." [55]) Die nachfolgende Bemerkung, daß das „Statut", wenn es „als staatsgefährlich erscheint", der „äußeren Rechtskraft" beraubt werden kann, ist vom Standpunkt des rechtsstaatlichen Denkens aus begreiflich.[56]) Es ist allerdings „staatsgefährlich" einer dehnbaren Auslegung fähig. Wir wissen schon, daß nach Rottecks Forderung hierbei konfessionelle Gesichtspunkte ausscheiden müssen. Trotzdem liegt natürlich die Möglichkeit darin, daß ein scharfer Etatismus in der Beurteilung der äußeren Wirkung des innerkirchlichen „Statuts" ungerecht sein kann. Wir werden weiter unten sehen, daß sich Rotteck in der Interpretation des „Staatsgefährlichen" im Wesen der alten Kirche vom Geiste der Aufklärung leiten läßt.

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden können, welche Rechte eine staatlich anerkannte Kirche erhalten soll, so können wir hier gleich bemerken, daß Rotteck auch in dieser Frage den bereits angedeuteten Konservativismus, das Leben im Bewußtsein des historischen Verhältnisses von Kirche und Staat zeigt. Er hat nämlich nichts dagegen einzuwenden, daß an die „Kirche der Mehrheit (mißbräuchlich die herrschende genannt) oder auch an mehrere, für ansehnliche Volksteile oder Summen von Bekennern errichtete Kirchen" „Ehren- und bürgerliche wie politische Rechte" verliehen werden. Das geschehe „ohne Beeinträchtigung der allgemeinen und strengen Rechte aller übrigen Konfessionen und ihrer Angehörigen"; es geschehe „ferner bloß im vernunftgemäß anzuerkennenden Interesse der Staatsgesamtheit." Und abgesehen von künstlichen Garantien bleibe die Verleihung solcher Rechte „in Ansehung ihrer

Fortdauer" „immerdar abhängig von der Fortdauer desselben Gesamtwillens, der sie ins Leben rief". [57]) Schib sagt einmal: „Religiöse Gesichtspunkte leiten den Aufklärer Rotteck nie". [58]) Hier haben wir einen charakteristischen Beleg dafür im Hinweis auf das „vernunftgemäß anzuerkennende Interesse der Staatsgesamtheit."

Rotteck erwähnt nun außer dem den Kirchen „überhaupt als juristischen Persönlichkeiten zu gewährenden allgemein polizeilichen und gerichtlichen Schutz" besondere „Berechtigungen", z. B. "das Recht auf öffentlich und feierlich zu haltenden Gottesdienst." [59]) In einer Zeit, in der die Sekten dasselbe Recht nicht haben, ist es ein Vorrecht, was wir wohl nicht gut übersehen können. Da zeigt sich eben bei Rotteck das Konservative, das Traditionelle. Noch deutlicher wird dieser Eindruck, wenn unser Theoretiker von der „Erhöhung" der gottesdienstlichen „Feier durch die Teilnahme der Staatsbehörden" spricht. [60]) Zu diesem Traditionellen gehört auch das Befürworten, „den Dienern des Altars" einen „höheren bürgerlichen Rang" wie etwa den Staatsdienern entsprechend zu verleihen. Ganz konsequent erwähnt Rotteck noch das Recht auf höheren Schutz der Person und der Ehrenrechte der Geistlichen „etwa durch schwerere Strafandrohung" gegen Verletzer derselben. [61])

Er redet in diesem Zusammenhang auch von der „Aufsicht oder Mitaufsicht" der Geistlichkeit „über den Jugendunterricht"; er schwächt freilich gleich ab, wenn er hinzufügt, „oder wenigstens die der Kirche erteilte Befugnis zur Errichtung von Anstalten für solchen — zumal Religions-Unterricht." [62]) Die gesamte Stellungnahme Rottecks zum Problem Kirche und Schule ist nun allerdings nicht so einfach, wie er sich hier ausdrückt. Der Aufklärungscharakter, den er in dieser Frage nicht zuletzt zeigt, tritt hier zurück. Jedoch an anderer Stelle bringt er eindeutig den Gedanken von der Oberaufsicht des Staates über das Schulwesen, da der Staat ein Interesse daran habe, in welcher Gesinnung die Menschen erzogen werden, [63]) und besonders der konstitutionelle Staat ist, wie wir schon bemerkt haben, an einer guten staatsbürgerlichen Gesinnung interessiert. Zu Gunsten der Volksaufklärung soll der kirchliche Einfluß auf das Schulwesen zurückgedrängt werden. So zeigt sich Rotteck auf der Linie zur Staatsschule; er hat wohl die Möglichkeit gesehen, durch die Staatsschule für die Aufklärung zu wirken. [64])

Außer den Ehrenrechten tritt Rotteck aber auch für politische Rechte der Kirchen ein: „Anteil an der Landstandschaft oder Volksrepräsentation in den Kammern"; ebenso erklärt er sich für das aktive und passive Wahlrecht der „Priester oder Seelsorger".[65]) Es ist eine Auffassung, deren Wirklichkeit im Verfassungsleben Badens zu finden war: Der Erzbischof von Freiburg und der Prälat der evangelischen Landeskirche saßen bekanntlich in der ersten Kammer, und für die zweite Kammer hatten die Geistlichen das aktive und passive Wahlrecht.

Von besonderer Bedeutung innerhalb unserer Gesamtuntersuchung ist Rottecks Eintreten für die Standesregisterführung durch die Geistlichen. Er hat gegen die „Übertragung einiger der Staatsgewalt angehöriger Funktionen an die Diener der Kirche" nichts einzuwenden und nennt ausdrücklich die „Bestimmung" der Geistlichen „zu Beamten des bürgerlichen Standes".[66]) Modernes Staatsdenken ist daran nur, daß die Standesbuchführung nicht als selbstverständlich aufgefaßt, sondern als Delegation öffentlichen Rechts an die Kirche verstanden wird. Das Eintreten selbst liegt aber wiederum auf der konservativen Linie Rottecks, der damit hinter dem Beschluß der Nationalversammlung zurückbleibt. Eine nicht unwichtige Klammer zwischen Kirche und Staat soll darnach nicht gelöst werden. Die strenge Scheidung zwischen kirchlichen und staatlichen Aufgaben wird nicht durchgeführt, mag auch der Delegationsgedanke andeuten, daß nach Rottecks Auffassung die Standesbuchführung eigentlich in den staatlichen Aufgabenkreis gehört. Der Standpunkt Rottecks bedeutet, daß ein alter Zustand durch den liberalen Staat sanktioniert werden soll. Es ist nicht uninteressant, daß er als Grund anführt die „Erhöhung des Ansehens der Kirche".[67]) Vielleicht mag auch der Gedanke hineingespielt haben, daß die Standesbuchführung der Geistlichen als staatliches Amt ganz praktisch sei, da diese ja auf alle Fälle ihr Register führen?

Ein weiterer Vorteil für die Kirche und zugleich eine starke Klammer für den Zusammenhalt von Staat und Kirche ist der „subsidiäre Zuschuß aus Staatsmitteln", wenn das Kirchenvermögen zur Bestreitung der „wahren Bedürfnisse der Kirchenanstalt" „ungenügend wäre".[68])

Diese Rechte und Vorrechte der Kirche tragen nicht wenig dazu bei, die Machtstellung der alten Kirchen zu befestigen; sie zeigen uns aber auch, wie weit entfernt Rotteck vom Gedanken der Trennung von Kirche und Staat sich

befindet[69]) und durchaus aus seiner Ansicht vom Interesse des Staates für die Religion maßgebende Konsequenzen zieht. Diese Rechte sind gewissermaßen eine, wenn auch nicht vollständige Aufzählung dessen, was die Kirche vom Staate verlangen darf. Und die Erfüllung eines jeden Verlangens der Kirche gegenüber dem Staat bedeutet Bindung.

Die Bindung von Kirche und Staat besteht aber, wie wir wissen, nicht nur in kirchlichen Forderungen an den Staat, sondern auch in staatlichen Forderungen an die Kirche. Der Staat tritt mit seinen Rechtsnormen an die Kirche heran mit der Aufforderung, sich zu fügen. Damit kommen wir zur Frage: Welche Rechte hat der Staat nach Rottecks Auffassung gegenüber der Kirche?

Um es gleich vorauszunehmen und eine Frage wenigstens anzudeuten, die in unserem speziellen Problem nur eine untergeordnete Position einnimmt: Rotteck spricht sich für die Besteuerung des Kirchenvermögens aus. Die Kirche genießt Schutz wie andere Gesellschaften im Staate, infolgedessen soll sie auch für ihren Besitz Steuern zahlen. Rotteck wirft auch die Frage auf, ob der Staat „Obereigentümer" des Kirchenvermögens ist. Er ist in der Beantwortung vorsichtig, läßt für Zeiten der Not ein staatliches Erfassen des Kirchenvermögens gelten, da mit der Gefährdung des Staates auch die Kirche gefährdet sei. Im übrigen möge die Kirche bedenken, daß sie auch ohne große materielle Güter bestehen könne. Rotteck vergißt auch nicht darauf hinzuweisen, daß es natürlich sehr darauf ankäme, ob eine Inanspruchnahme kirchlichen Vermögens durch den Staat von einer der Kirche freundlichen oder feindlichen Staatsgewalt ausgeht.[70])

Wir haben bereits festgestellt, daß die Kirche r e c h t l i c h unter dem Staate steht, daß sie in den Dingen, die in den Bereich der Staatsgewalt gehören, also „Untertanin" ist gleich anderen Gesellschaften im Staate, wie Rotteck einmal sagt.[71]) Für einen Theoretiker, der den R e c h t s charakter des Staates so sehr betont wie Rotteck, gilt es daher vor allem einmal hervorzuheben, daß der „Staat, als die große und allgemeine Rechtsanstalt" „unzweifelhaft verbunden" ist, nicht nur die Rechte der Kirchenangehörigen „als solchen" gegenüber ihrer Kirche zu schützen, sondern auch „alle Angehörigen des Staates" vor Rechtsverletzungen, die aus „Mißbrauch" einer Kirchengewalt entstehen könnten, zu bewahren.[72]) Das heißt der Staat hat eine Art Oberaufsicht über die Kirche. Er hat diese Oberaufsicht natürlich über

alle Gesellschaften innerhalb seines Gebietes, aber gegenüber der Kirche ist das doch besonders betont. Rotteck ist freilich vorsichtig in der Auslegung dieses Rechtes. Er unterscheidet Maßnahmen der Kirche gegen ihre Angehörigen innerhalb der rein kirchlichen Sphäre von etwelchen Anmaßungen der Kirche in einem Gebiet, das ihr gar nicht zusteht. Sollte z. B. ein Seelsorger ohne kirchenrechtlichen Grund von seiner Kirchenbehörde aus dem Amte entfernt werden oder einem Brautpaar auch ohne solchen Grund die Trauung verweigert werden, so sollen die Betroffenen den „Rekurs an die Staatsautoritäten ergreifen", die dann „in höherer Instanz", allerdings nicht nach staatlichem, sondern nach dem in Betracht kommenden kirchlichen Recht zu entscheiden hätten.[73]) Dieser Gedanke ist insofern interessant, als er eigentlich eine Art zwangsmäßige Delegation kirchlichen Rechts an den Staat in sich enthält: der Staat als „höhere Instanz" in gewissen kirchenrechtlichen Streitigkeiten, also nicht irgendeine geistliche Oberbehörde!

Als Anmaßungen der Kirche nennt Rotteck natürlich Handlungen, die in Widerspruch zum Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit und überhaupt zur rein staatlichen Sphäre stehen. Wir haben schon bemerken können, daß Rotteck das bracchium saeculare als Mithilfe zur Ausübung von Glaubenszwang ablehnt. Es ist klar, daß er auch nicht dulden kann, wenn die Kirche kraft eigener Gewalt Zwangsmaßnahmen ausüben will. Gegen kirchliche Strafen, die die Ehre, das Recht, oder gar Leib und Leben des Staatsbürgers verletzen, muß die Staatsgewalt vorgehen. „Schlachtopfer geistlichen Hasses" — diesen pathetischen Ausdruck gebraucht Rotteck — darf es im Staate nicht geben.[74])

Die vorsichtige Interpretation des staatlichen Aufsichtsrechtes zeigt sich bei Rotteck vor allem darin, daß er scharf „rein geistliche oder sakramentale Dinge" nicht darunter stellt. Der Staat darf also z. B. die katholische Kirche nicht zwingen, „an einen bestimmten Sünder" die Absolution erteilen oder die letzte Ölung spenden zu lassen, wenn das nach dem Kirchenglauben nicht zulässig ist; oder der Staat darf nicht im Widerspruch zur „rechtmäßigen kirchlichen Autorität" einen gegen die Kirche, in deren Dienst er sich befindet, feindselig predigenden Priester „durch Machtspruch in seinem Amt" erhalten.[75]) Wir nennen diese Dinge, um zu zeigen, daß sich Rotteck in Bezug auf sakramental fundierte Institutionen und die kirchliche Autorität in geistlichen Dingen einer gewissen Problematik des staatlichen Aufsichts-

rechtes über die Kirche bewußt ist, daß er in dieser Hinsicht keine Herrschaft des Staates über die Kirche will.

In diese Linie gehört auch Rottecks Wendung gegen die Verleihung der Kirchenämter durch den Staat entweder durch Bestätigungsrecht oder durch Vorschlagsrecht oder dem „Recht der Ausschließung bestimmter Personen von der Wählbarkeit".[76]) Wir müssen das freilich mit der Einschränkung erwähnen, daß Rotteck von solchen Rechten des Staates nur gegenüber einer demokratisierten Kirche nichts wissen will: Wenn die „Hirten und Oberhirten" „im Sinne der verständigen Mehrheit der Gläubigen gewählt" werden, so erscheinen solche Ansprüche der Regierung „als durchaus unbegründet" und „bloß auf historischem Boden und auf Unkosten der sonnenklarsten natürlichsten Rechte erwachsen." „Nur zur Abwendung oder Heilung der bei einer schlechten Kirchenverfassung zu besorgenden Übel" läßt Rotteck ein staatliches Verleihungsrecht gelten.[77]) In der „schlechten Kirchenverfassung" ist natürlich unschwer ein hierarchisches System zu verstehen, dem der Geist der Aufklärung feindlich gesinnt ist.

Wir sehen, Rotteck verhält sich gegenüber historischen Rechten des Staates über die Kirche ganz relativ, d. h. die Sachlage berücksichtigend. Er bemüht sich der Stellung der Kirche gerecht zu werden, soweit das ihm eben bei seiner geistigen Disposition, die ja wesentlich durch die Aufklärung bestimmt ist, möglich ist.

Das tritt auch hervor bei seiner Stellungnahme zum Plazet. Dieses historische Recht des Staates ist ihm eine problematische Sache. Er lehnt es zwar nicht direkt ab, spricht aber seine Befürchtungen deutlich aus für den Fall, daß das Plazet von einer „etwa einer bestimmten Kirche aus konfessioneller Befangenheit abholden Staatsgewalt" ausgeübt wird.[78]) Da besteht die Gefahr, daß das Plazet zur Bekämpfung der Kirche das Mittel sein muß; denn eine konfessionell befangene Regierung kann schließlich in alle Verordnungen der Kirche irgendetwas Staatsgefährliches hineinlegen, kann in rein geistlichen Dingen, die das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit betreffen, etwas „mittelbar auf das Staatswohl Influierendes auffinden."[79]) Rotteck vergißt auch nicht, darauf hinzuweisen, daß es in der Konsequenz, des dem Plazet zu Grunde liegenden Prinzips — Verordnungen, Satzungen, Belehrungen (Hirtenbriefe) der Kirchenhäupter an Priester oder Laien bedürfen vor ihrer Verkündigung der staatlichen Genehmigung im Interesse des Staatswohles — liege, „selbst die Predigten

jedes Pfarrers dem vorläufigen Plazet, d. h. der Zensur" zu unterwerfen.[80]) Damit kann, „wenn die Regierung es *will*, jeder Zusammenhang der gläubigen Gemeinde mit ihren Hirten zerrissen" werden. Das kann zur Folge haben, daß eine „von oben begünstigte Irrlehre" sich ausbreitet und der „Übertritt der Herde zur Konfession des Gewalthabers" sich vollzieht. Wenn nun auch Rotteck zugesteht, daß „in vielen Fällen" „dieses nicht eben ein Unglück sein" möchte, so spricht er doch ganz scharf aus: „immer stritte es gegen das Recht der Kirche und wäre ein schreiender *Mißbrauch der Staatsgewalt*". Und so lange die Staatsgewalt nicht „von *konfessioneller Eigenschaft* durchaus frei" ist, „kann das Recht des Plazet *nicht* anerkannt werden", ohne denjenigen Kirchen, die schon das Recht auf eine vom Staat nicht zu erfassende Sphäre haben, „eine wesentliche Verkümmerung ihres Rechtszustandes zuzufügen".[81]) Somit lebt Rotteck auch in Dingen des Plazet in der Problematik des Rechtes der Glaubensfreiheit unter der besonderen Betonung seines uns bekannten Standpunktes von der Notwendigkeit des konfessionell parteilosen Staates und zeigt überhaupt sein ausgeprägtes Rechtsbewußtsein, wie es eben im Wesen seiner freiheitlich-vernunftrechtlichen Prinzipien liegt.

Ein weiteres historisches Recht des Staates gegenüber der Kirche ist das *ius reformandi*. Es ist klar, daß Rotteck eine Auslegung dieses Rechtes im Sinne des im konfessionellen Zeitalter praktizierten Satzes „Cuius est regio, illius est etiam religio" mit seiner brutalen Vergewaltigung der Glaubens- und Gewissensfreiheit radikal ablehnt und es nicht an scharfen Worten gegen die Willkür der Fürsten fehlen läßt.[82]) Und ganz im Geiste der Aufklärung ruft er aus: „Wahrlich! tiefer kann die Religion, tiefer auch der Mensch und Bürger nicht herabgewürdigt werden als durch einen Rechtsanspruch dieser Art".[83]) Aber auch wenn man dieses Recht, „auf die Nation selbst oder auf die Staatsgesamtheit bezieht, bestehen Gefahren für die Kirche der Minorität. In der Geschichte sieht Rotteck Beispiele dafür. „Selbst demokratische Landesgemeinden" können „durch zelotische Aufhetzung" zu intoleranten und unterdrückenden Beschlüssen getrieben werden. Und hat nicht „selbst das hochkultivierte englische Volk" und sein Parlament Jahrhunderte lang die Katholiken unterdrückt? Deshalb sind auch im konstitutionellen Staat Garantieen notwendig.[84]) Es ist nun sehr interessant und wiederum ein Beweis, wie hier Rotteck im traditionellen Denken steckt, daß er den Gedanken der „itio in

partes“ äußert. Er sieht die Schwierigkeit einer unparteiischen Stellungnahme bei Entscheidungen über Religionsangelegenheiten in der Volksvertretung, weil eben der Verdacht zu nahe liegt, daß nicht rechtliche, sondern konfessionelle Gesichtspunkte bestimmend sind. Es sollten deshalb in „einer jeden gewalthabenden Versammlung von gemischter Religionseigenschaft“ „Religionsangelegenheiten“ nicht durch Mehrheitsbeschlüsse, sondern „durch gütliche Vereinbarung“ geregelt werden.[85]) Ein anderes Mittel ist die „Aufnahme der Kirchenrechte in die Konstitutionsurkunde und die Bewahrung derselben durch eine das Volk in Wahrheit vertretende Repräsentation“.[86]) Gegenüber der Möglichkeit eines Vertrages zwischen der im Staate bestehenden Kirche und dem Staat verhält sich Rotteck nicht günstig. Es würde dadurch ein „Staat im Staate geschaffen“. Dagegen reagiert das moderne Staatsdenken Rottecks: Ein solcher Zustand würde „gegen die Prinzipien des inneren Staatsrechts“ anstoßen.[87]) Es handelt sich hier vor allem um Konkordate. Wir werden Rottecks Stellungnahme hierzu weiter unten betrachten.

Rottecks Äußerungen zum ius reformandi sind nämlich noch nicht zu Ende. Wir haben gesehen, er bemüht sich zwar, den Einzelmenschen durch das Recht der individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Kirche durch vorsichtige Interpretation der staatlichen Rechte gegenüber der Kirche so in den Staat hineinzustellen, daß nach vernunftrechtlichen Prinzipien nichts dagegen soll eingewandt werden können. Wir haben gesehen, daß er darauf bedacht ist, der Kirche im Rahmen der staatlichen Gesetze durchaus ihr Eigenleben nicht verkümmern zu lassen. Und Rotteck selbst hat ja erklärt: „Eine der weltlichen Macht untertane Kirche ist gar keine Kirche im edleren Sinne, nämlich keine echte Religionsanstalt mehr“.[88]) Wir haben aber auch bemerken können, daß er in der Anwendung staatlichen Rechtes gegenüber der Kirche, z. B. beim Plazet, mit zweierlei Maß mißt, daß er mit guten (demokratischen) und schlechten (hierarchischen) Kirchenverfassungen rechnet, denen gegenüber der Staat verschieden vorzugehen hat. Wir erinnern uns aber auch, daß Rotteck im Ganzen die Pflege der Religiosität des Volkes als staatliche Pflicht bezeichnet.

Bei dieser ganzen Einstellung überrascht es uns nicht, bei unserem Theoretiker den Satz zu finden: „Ganz fest, ganz unzugänglich der von der Staatsgewalt zu verfügenden Reform ist also das öffentliche Recht der Kirche nie; und ein anderes wäre auch nicht gut“.[89]) Damit nimmt

Rotteck den Gedanken der Kirchenreform von Staatswegen auf. Es ist nicht mehr das alte ius reformandi, aber trotz alledem bietet es Möglichkeiten, die zeigen, wo bei Rotteck ein Bewußtsein von der Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht besteht, und er in einen gewissen Widerspruch zu seinen eigenen strengen Rechtsgrundsätzen kommt. Das geschieht im Zusammenhang damit, wo er sich als einen Anhänger der spezifisch josephinischen Reformtradition erweist. Im Gedankenkreis des Josephinismus liegt freilich schon die Auffassung, Religion und Kirche wegen ihres großen Einflusses auf die Moral des Volkes für den Staat nutzbar zu machen. Jedoch Joseph II. hat die Kirche eigentlich verstaatlicht; seine Kirchenpolitik ist bekanntlich im Grunde genommen auf nichts anderes hinausgelaufen als auf den großen Versuch, das protestantische Territorialsystem auf die katholische Kirche in seinen Erbländern anzuwenden. Wir glauben dargetan zu haben, daß Rotteck in diesem radikalen Sinne dem Josephinismus nicht zugetan ist, weil er sich eben bemüht, der Kirche ein gewisses Eigenleben zu lassen. Wie ist das aber nun? Rotteck selbst bekennt sich doch zu der Richtung, „welche der unsterbliche Kaiser Joseph II. in Österreich angebahnet". [90]) Gewiß. Aber das gilt nicht für die Tendenzen, die eine völlige Verstaatlichung der Kirche bezwecken, sondern das gilt nur für die Toleranz und für Reformen gegenüber gewissen katholischen Gebräuchen und gilt vor allem für das josephinische Bestreben, in die alte Kirche, den Geist der Aufklärung hineinzugießen und sie überhaupt von Rom unabhängiger zu machen.

Joseph II. hat bekanntlich über 700 Klöster aufgehoben, besonders Klöster der Bettelorden und solche, deren Insassen ein beschauliches Leben führen. Der Gedanke war, daß sie sowohl wirtschaftlich als auch moralisch ohne Nutzen für den Staat seien. Es ist eine Äußerung der bekannten Tendenz, die Religion zu ethisieren und sie für das praktische Leben nutzbar zu machen. Joseph II. ist ferner gegen das viele Wallfahren und die große Zahl der Feiertage vorgegangen. Nationalökonomische Gründe sind auch hier maßgebend. Auch gegen den Priesterzölibat hat sich der Kaiser ausgesprochen. Die geschichtliche Situation der Reformversuche Josephs II. hat allerdings gezeigt, daß der Kaiser bei seiner Rücksichtslosigkeit gegenüber der im Volke lebenden Tradition als Unterdrücker hat erscheinen müssen. Wenn man nun feststellen kann, daß die „Übereinstimmung" der Reformgedanken Rottecks „mit dem Reformprogramm Josephs II. frappant" ist,[91]) so muß man doch fragen: Und Rotteck der

Geschichtschreiber und Freund der Freiheit lebt in der josephinischen Tradition, nachdem ein halbes Jahrhundert vorher die Geschichte eben die Problematik der josephinischen Kirchenpolitik gerade für einen Kernpunkt der Freiheit, für die Glaubens- und Gewissensfreiheit aufgezeigt hat? Rotteck der Geschichtschreiber ist in seiner Geschichtsauffassung durch Aufklärungsideen bestimmt, [92]) und sein Kampf gegen das historische Recht zeigt deutlich, daß er ganz beseelt ist davon, das Individuum aus den Banden historischer Mächte zu erlösen. Und dieser Kampf richtet sich, wie wir bereits wissen, nicht nur gegen den alten Staat, sondern auch gegen die alte Kirche. Der Aufklärer führt diesen Kampf einfach im Bewußtsein und in der Empfindung für die Freiheit zu kämpfen, unbekümmert darum, ob diejenigen, für die er kämpft, die Menschen, die im Geiste der Aufklärung befreit werden sollen, die Bindung an historische Gewalten staatlicher und kirchlicher Art überhaupt als einen Zwang fühlen, ob diese Bindung nicht einfach zu ihrem Lebenselement gehört. Der Aufklärer geht eben in seinen Bestrebungen ganz von seiner geistigen Verfassung und von seiner seelischen Disposition aus. Das liegt in der geschichtlichen Bedeutung der „unhistorischen" Aufklärung: Inmitten einer Welt historischer Verwurzelungen tritt sie mit ihren Prinzipien auf, die alle mehr oder weniger Axthiebe auf diese Verwurzelungen sind. So konnte es auch bei Rotteck kommen, daß er sich für staatliche Maßnahmen gegenüber der katholischen Kirche ausspricht, um diese mit dem Aufklärungsgeiste zu erfüllen.

Nach dieser Richtung hin können wir feststellen, daß sich Rotteck, eben in Anlehnung an Joseph II., gegen das Wallfahren, die große Zahl der Feiertage, gegen „allzu strenge Fastenmandate" und den Priesterzölibat wendet, daß er sich außerdem für eine Beschränkung des Mönchswesens und für nutzbringende Tätigkeit der nicht aufgehobenen Klöster ausspricht.[93]) Wenn nun auch die Gesichtspunkte, an denen er orientiert ist, und in deren Sinn eine Regierung bei ihren Reformen handeln soll, nicht religiöser Natur sind, so entsteht doch insofern ein gewisser Widerspruch zur Auffassung, daß der Staat als solcher religiös parteilos sein soll. Die Frage, was z. B. an kirchlichen Gebräuchen zu reformieren sei, hängt doch eben davon ab, in welchem Verhältnis die Inhaber der reformierenden Staatsgewalt sich persönlich zum kirchlich-religiösen Geist befinden. Ohne subjektive Meinung ist besonders in solchen Dingen gar nichts zu betreiben. Der Aufklärungsgeist eines Joseph II. und eines Rotteck hat sich

doch auch in ihrem katholischen Glauben als eine Art Heterodoxie gegen die alte Orthodoxie ausgewirkt. Mögen nun auch die Begründungen zur Rechtfertigung staatlicher Reformen am kirchlichen Körper nicht direkt durch religiöse Erwägungen bestimmt sein, aber im Hintergrund treibt doch auch ein bestimmter religiöser Standpunkt. Und das bedeutet eben im letzten einen Widerspruch zu der von Rotteck doch immer wieder betonten These von der religiösen Parteilosigkeit des Staates. Ein Deist hat einfach zum Mönchswesen, zum Wallfahren, zum Fastengebot, zu gewissen Zeremonien der alten Kirche eine ganz andere Einstellung als der Altgläubige. Dem Deisten ist doch der innere Gehalt dieser Dinge entwertet, sie sind ihm nur Äußerlichkeiten eines blinden Fanatismus oder einer unaufgeklärten Einfalt. Deswegen ist es auch dem Deisten Rotteck möglich, mit rechtlichen Erwägungen, mit Hinweis auf das Staatswohl, mit nationalökonomischen Bedenken, mit humanitären Gedanken gegen solche kirchliche Gebräuche und Institutionen zu argumentieren.[94])

Trotz alledem ist sich Rotteck auch in diesem Zusammenhang einer gewissen Problematik bewußt. Er vergißt nicht die Mahnung, daß sich der Staat in Dingen der kirchlichen Lehre „des Herrscherwortes" enthalten soll. Außerdem macht er eine Unterscheidung zwischen kirchlichen „Disziplinarvorschriften" und reinen „Glaubens- und Gewissenssachen"; „Disziplinarvorschriften„ gehören in den Bereich des positiven kirchlichen Rechts.[95]) Zugunsten von Reformen an solchen Vorschriften kann deshalb Rotteck zunächst einmal die vernunftrechtliche Erwägung bringen: „Kein positives Recht, also auch jenes der Kirche nicht, soll oder darf unbedingt stabil oder durchaus jeder Reform für immer und ewig entrückt sein." Er weiß, daß sich im „Laufe der Zeiten" die „Begriffe, Bedürfnisse, Denk- und Handlungsweisen der Völker und der Einzelnen so sehr" ändern, daß das nicht ohne Einfluß auf das Recht ist.[96]) Nun ist freilich besonders im Hinblick auf die katholische Kirche eine „strittige Sache", was „Disziplinarvorschriften" und was „Glaubens- und Gewissenssachen" sind. Das eine soll geändert werden können, das andere fällt in den unantastbaren Kreis der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Rotteck weiß, daß die Grenzen flüssig sind.[97]) Jedoch als Deist fühlt er nicht, daß z. B. schon ein Wallfahrtsverbot oder ein Vorgehen gegen „allzu strenges Fastengebot" schon eine Unterdrückung der Gewissensfreiheit in sich enthalten kann.[98])

Eine wichtige Position in seinen Gedanken über das staatliche Reformierungsrecht ist die These: „Ohnehin kann es nie eine Gewissenspflicht geben, dem Staatswohle entgegenzutreten, und keine der Anerkennung und des Schutzes würdige Kirche kann es wollen".[99]) Darauf stützt sich eigentlich alles, was er in josephinischem Sinne gegen Klöster, Priesterzölibat usw. vorbringt. Und hier ist auch der Punkt, wo das Staatsdenken Rottecks am deutlichsten dem kirchlich-religiösen Denken entgegensteht, wo besonders klar wird, daß eben, wie wir schon bemerkt haben, der kirchlich-religiöse Geist nur im Sinne der Aufklärung modifiziert, sich im Staate soll auswirken können. Zugleich ist hier der Punkt, wo sich der Gedanke der Herrschaft des Staates über die Kirche zeigt. Kollisionen zwischen dem Staatswohl und der Auswirkung des kirchlich-religiösen Geistes sollen darnach zu Gunsten des Staatswohles gelöst werden. Denn der Staat hat das „Recht, jeweils zu erklären, daß gewisse kirchliche Satzungen oder Anstalten überhaupt oder in besonderen Fällen und in gewissem Maße ihm nachteilig und daher abzuschaffen oder abzuändern seien". Freilich sei auch darauf zu schauen, ob solche staatlichen Maßnahmen von einer der Kirche selbst angehörenden Staatsgewalt oder einer ihr feindlich gesinnten ausgeführt werden.[100]) Auf die Problematik dieses Standpunktes, soweit er eine Staatsgewalt betrifft, die der Kirche selbst angehört, haben wir schon hingewiesen. Auf alle Fälle ist hier Rotteck der Bundesgenosse polizeistaatlicher Gedanken. Seine Ausführungen über das staatliche Reformierungsrecht sind eine problematische Sache.

Er fühlt das eigentlich selbst, und im Grunde genommen ist es ihm im polizeistaatlichen Gedankenkreis nicht so ganz behaglich zu Mute. Nicht nur findet man eine Andeutung, daß er nicht einfach blinder Nachbeter all der Versuche Josephs II. ist,[101]) sondern er gibt überhaupt zu verstehen, daß der Staat nach Möglichkeit Reformen bloß durch Beschützung der „inneren Kirchenfreiheit und Lehrfreiheit" ermöglichen, aber nicht selbst durchführen soll; die erwünschte Kirchenreform werde besser vonstatten gehen, wenn die Regierung sich des Herrscherwortes enthalte.[102]) Man muß das hervorheben, um nicht zu sehr den Eindruck zu erwecken, als ob Rotteck nach dieser Richtung hin nur josephinisch gesinnt sei. Überhaupt sagt auch seine Verteidigung des von der preußischen Regierung wegen Streitigkeiten über die gemischten Ehen gefangen genommenen Kölner Erzbischofs Clemens August zu Droste-Vischering, daß er Reformen innerhalb der

Kirche lieber aus dem Leben der Kirche als durch staatliche Diktate will. Rotteck kann eben trotz des Einflusses, den der Josephinismus auf ihn hat, seine freiheitlich-vernunftrechtliche Auffassung nicht verleugnen. Es scheint überhaupt, als ob die „Kölnische Sache", um Rottecks Ausdruck zu gebrauchen, sein Eintreten für das staatliche Reformierungsrecht ziemlich zurückgedrängt hat: „Die *Läuterung*, Verbesserung, überhaupt Fortbildung der kirchlichen Lehren und Gebräuche soll bei jeder Kirche von *ihr selbst* ausgehen", sagt er hier eindeutig.[103]) Nun in Bezug auf die „kirchlichen Lehren" hat er diesen Standpunkt schon vorher vertreten, wie wir gesehen haben. Aber hier sind noch die „Gebräuche" mit hineinbezogen. Sonst sagt er hier sinngemäß dasselbe wie im „Staatslexikon": Der Staat soll durch Gewährung und Sicherstellung der Lehrfreiheit den Fortschritt in der Kirche unterstützen. Praktisch hängt diese Frage mit dem bereits gesprochenen staatlichen Aufsichtsrecht über die Kirche zusammen.[104]) Wir wollen nicht übersehen, daß der staatliche Schutz der Lehrfreiheit auch der Theologen sich als ein Akt der Beherrschung der Kirche durch den Staat auswirken kann, sobald ein katholischer Theologieprofessor z. B., der sich im Widerspruch mit der offiziellen kirchlichen Tradition befindet, entgegen dem Willen der Kirche vom Staate im Lehramt gehalten wird.

Zum Schlusse wollen wir noch kurz Rottecks Stellungnahme zum Konkordat berühren. Es würde etwas Maßgebendes am Bilde fehlen, wenn wir das außer Acht ließen. Stellungnahme zum Konkordat gehört durchaus zur Individualität Rottecks; sein von Rom innerlich losgelöster Katholizismus kommt darin zum Ausdruck. Wenn wir uns an die Tendenzen erinnern, die auf größere Unabhängigkeit der katholischen Landeskirchen von Rom hinausgehen, können wir uns schon denken, daß Rotteck für die kuriale Konkordatspolitik keine große Begeisterung haben kann. Schon das französische Konkordat von 1801, das die modernen päpstlichen Konkordatsbestrebungen eröffnet hat, wird Gegenstand seiner Kritik.[105]) Und ganz allgemein urteilt er im „Staatslexikon" über das Eingehen des Staates auf diese päpstliche Politik: „Nur eine große Verwirrung oder Verwechselung der Begriffe konnte dahin führen, daß man mit dem Papst als solchem sich in staats- oder völkerrechtliche Verträge und Verhandlungen einließ".[106]) Man habe dabei nicht oder zu wenig unterschieden zwischen dem Papst als Landesherrn und dem Papst als Oberpriester und ebenso zwischen dem Fürsten als Landesherrn — Rotteck kann als

Beispiele nur an Monarchen denken — und dem Fürsten als Katholiken, als Christen.[107]) Schon aus seiner Auffassung von der Religionslosigkeit der Staatsgewalt steht Rotteck dem Konkordat unfreundlich gegenüber. Auch die Verhältnisse der katholischen Kirche im Staate sind nach den gleichen Prinzipien zu ordnen wie die Verhältnisse der andern Kirchen. Zur Regelung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Staat ist „eine unmittelbare Verhandlung mit dem Papst nicht notwendig." Die Staatsregierung steht „in gar keinem eigentlichen Rechtsverhältnis" mit dem Papst, sondern hat von ihm „nur darum Notiz zu nehmen", „insofern eine katholische Landeskirche" mit dem Papst in Verbindung stehen will.[108]) Wir sehen hier die schon bemerkte Tendenz, die katholische Landeskirche möglichst unabhängig von Rom zu machen. Natürlich steht Rotteck dem Konkordat auch deswegen wenig gut gestimmt gegenüber, weil es seinem Demokratismus zuwider ist, wenn über die Regelung der inneren Verhältnisse einer Landeskirche zwischen Staatsregierung und Kurie „de iure tertii" verhandelt wird, während eben seiner Auffassung nach „den Bischöfen der Landeskirche mit Zustimmung des übrigen Klerus und auch der Gemeinde" die Gesetzgebung über das innere Kirchenrecht zusteht; mag auch der Papst auf Grund kanonischen Rechts oder freiwilliger Obödienz der Gläubigen hierbei Einfluß haben, als „vollberechtigter Gesetzgeber" darf er nicht auftreten.[109]) Rotteck kann eben seinen Aufklärungscharakter mit dem Widerspruch gegen den Ultramontanismus nicht verleugnen. Etwas resigniert sagt er allerdings auch: Wenn schon Konkordate, dann wenigstens freiheitliche.[110])

II.

Karl Theodor Welcker.
1790—1869.

Neben Rotteck ist Karl Theodor Welcker ein Hauptführer der badischen Opposition in vormärzlicher Zeit gewesen.[1]) Auch seine Wirkung geht weit über Baden hinaus. Nicht nur durch berühmt gewordene Motionen im Landtag, z. B. über Preßfreiheit und Reform des deutschen Bundes, sondern auch als Mitherausgeber des „Staatslexikons" und als dessen alleiniger Herausgeber in der 2. Auflage nach Rottecks Tod, hat er sich im deutschen Liberalismus einen guten Namen geschaffen. Im März 1848 wird er badischer Bundestagsgesandter. Er wird außerdem Mitglied der Nationalversammlung.

Wenn wir Welcker im Rahmen unserer Untersuchung betrachten, so ist das, da wir uns, außer einer gedruckten Rede „Über das rechtliche Verhältnis von bürgerlicher Ordnung, Kirche und Schule", Freiburg i. Br. 1828, wesentlich auf Artikel im „Staatslexikon" stützen müssen,[2]) zum Teil als ein Anhang zur Stellungnahme Rottecks im „Staatslexikon" zu verstehen. Das schließt nicht aus, daß wir gewisse Unterschiede der Auffassung Welckers gegenüber Rotteck hervorheben.

Eine Synthese von vernunftrechtlicher und organischer Staatsauffassung ist das Eigentümliche bei Welcker. Das ist daraus zu erklären, daß er zwar noch unter den Nachwirkungen der Ideen von 1789 steht,[3]) jedoch mehr von der Romantik und überhaupt vom historischen Denken des 19. Jahrhunderts beeinflußt ist.[4]) Welcker bekennt sich zu einem stark betonten Individualismus,[5]) der ihn dazu zwingt, in seine organische Auffassung die Vertragstheorie hineinzubauen. Freilich einen Gesellschaftsvertrag als historischen Ursprung des Staates lehnt er ab.[6]) Das starke organisch-historische Element läßt das nicht zu. Aber Welk-

ker denkt auch nicht scharf historisch-naturalistisch, daß er den Staat einfach nur als Naturnotwendigkeit unter besonderer Betonung seines Machtcharakters versteht, sondern idealistisch ist für ihn „der Staat einerseits durch den lebendigen Willen der Menschen, andererseits auch durch seine sittliche Notwendigkeit gerechtfertigt".[7]) Für Welcker ist es ein politisches Postulat, daß der Vertragscharakter in den Staat hineinkommen soll; es besteht nach ihm die Aufgabe, „die ganze Verfassungs-, Regierungs- und Verwaltungseinrichtung möglichst vertragsmäßig oder, was dasselbe ist, konstitutionell frei zu gestalten."[8]) Und wenn ein Staat in diesem „vernünftigen, freien, rechtlichen Zustand" sich befindet, gilt die „Vertragsmäßigkeit."[9]) Zu diesem Zustand gehört das Repräsentativsystem. Das ist, mag Welcker auch die englische Verfassung als die „weiseste der Welt" preisen,[10]) ein deutliches Zeichen einer Wirkung der Ideen von 1789.[11]) Freilich die „Stimmung der Männer der Konstituante ist Welcker fremd."[12]) Es liegt ganz in seiner Synthese von Vertragsthorie und organischer Staatsauffassung, „nach einer Verbindung zwischen den freiheitlichen Forderungen und den vorhandenen heimischen Entwicklungszielen" zu streben.[13]) Das historische Element veranlaßt ihn zu einem gewissen Konservativismus, der sich auch bei ihm als eine Art Reformismus im freiheitlichen Denken auswirkt. So können wir verstehen, daß er sich gegen die Idee der Volkssouveränität wendet und die „höchste Entscheidungsgewalt im Staat dem Volk, dem Fürsten und der Regierung in Gemeinschaft" zuspricht.[14]) Im Revolutionsjahr hat er allerdings eine sehr widerspruchsvolle Stellungnahme zur Volkssouveränität eingenommen. Noch am 13. März 1848 huldigt er der Monarchie als der besten Staatsform, die „mit der vollkommenen Freiheit vereinbarlich ist." Am 9. April 1848 spricht er davon, daß „von jeher" nach seinen Überzeugungen die „freien Völker ihre Verfassungen selbst machen, daß sie sie ändern können." Und schließlich erklärt er am 20. Juni 1848: „Die Volkssouveränität, die ganze und vollkommene Volkssouveränität ist die Grundlage meiner rechtlichen Überzeugung in Beziehung auf das Staatsleben".[15]) Es liegt eben in den politischen Grundbegriffen Welckers eine gewisse „Biegsamkeit".[16]) Bei einem so leicht erregbaren Mann, wie er war, konnte die momentane Stimmung einmal mehr das radikale, das andere Mal mehr das gemäßigte Element hervorrufen und solche Widersprüche aufzeigen.[17])

Als eine einleitende Frage für unser Problem ist besonders wichtig: Wie stellt sich Welcker zum Bereich der Staats-

tätigkeit, insbesondere zum Verhältnis des Staates zur Kultur? Hier steht unser Theoretiker unter dem Einfluß Fichtes, von dem er den Gedanken von der Erziehungsaufgabe des Staates übernommen hat.[18]) „Durch Erziehung, Schutz der Religion, moralische ästhetische und wissenschaftliche Bildung soll der Staat kräftig wirken".[19]) Als Endzweck des Staates gilt ihm „möglichste Erreichung der Tugend und Humanität und durch sie der Glückseligkeit aller".[20]) Schon als junger Mann hat Welcker eben unter dem frischen Eindruck Fichtes diese Kulturstaatsidee mit ihrer Betonung der Humanität verkündigt; er hat sie nicht aufgegeben. Denn auch im „Staatslexikon" vertritt er den Gedanken, daß die „höchste Bestimmung des Menschen" „möglichst allseitige Ausbildung und Vervollkommnung" ist; dabei müssen wir hervorheben, daß die Realisierung der Humanitätsidee von den Menschen erreicht werden soll nicht nur auf privatem Wege „durch wechselseitige Mitteilung", sondern „besonders auch durch eine gut eingerichtete Staatsvereinigung".[21]) Dieses weite Hereinnehmen der Geisteskultur in die Wirksamkeit des Staates bedeutet zwar ein Abrücken von der reinen Rechtsstaatsidee des Frühliberalismus am Ende des 18. Jahrhunderts, ist aber nicht etatistisch gedacht, sondern — der Einfluß Fichtes sagt es schon — durchaus zu Gunsten des Individuums. Der deutsche politisch gewordene Idealismus mit seiner Tendenz, die Humanitätsidee zu demokratisieren, konnte nicht das Bewußtsein haben, daß eine große Verstaatlichung des Bildungswesens sich auch sehr zu Ungunsten des Individuums auswirken kann.

Werfen wir noch einen Blick auf Welckers Stellung zur Religion. Bei der nicht geringen Betonung der Humanitätsidee möchte man annehmen, daß sich bei ihm wenig positiv christliches Gedankengut findet. Doch diese Annahme wäre ein Irrtum. Welcker ist Protestant; jedoch seine religiöse Überzeugung ist nicht so rationalistisch-deistisch wie die Religionsanschauung Rottecks. Dessen vom positiven Dogmenglauben losgelösten Katholizismus entspricht bei Welcker nicht ein freigeistiger Protestantismus, sondern er lebt im positiven protestantischen Glauben.[22]) Die Humanitätsidee und der christliche Glaube schließen einander nicht aus, wenn sie nicht in ihren Extremen auftreten. Welcker hat sicherlich in seiner religiösen Überzeugung auch Schwankungen erlebt, aber die Hochschätzung des Christentums hat ihn

nie verlassen.[23]) Auch die Beschäftigung mit David Friedrich Strauß hat ihn zwar eine Zeitlang beeinflußt, aber ihm seinen Glauben nicht genommen.[24]) Mag er, wie ja auch in seinem politischen Denken, nicht ganz frei sein von rationalistischer Betrachtungsweise, die Religion hat er nicht so ethisiert wie Rotteck. Und trotz seiner Humanitätsgedanken kommt er nicht zu einer rein diesseitigen Humanitätsreligion.

Wir dürfen allerdings nicht übersehen, daß er da, wo er das Christentum in Beziehung bringt zum Staat und zur Politik im allgemeinen, naturgemäß vor allem den sittlichen Gehalt der christlichen Religion hervorheben muß. Jedoch zeigt die Art einer bestimmten Fragestellung, wie wir weiter unten bei der Betrachtung des Hauptproblems sehen werden, daß hinter der sittlichen Wertung des Christentums ein supranaturalistischer Glaube lebendig ist.

Wenn wir uns nun dem Hauptproblem zuwenden können, müssen wir gleich bemerken, daß wir von Welcker wohl Antwort auf große Grundfragen bekommen, er uns aber keine besonderen Erklärungen über seine Stellungnahme zu den Einzelfragen, wie etwa Rotteck, gibt. Das hängt im Rahmen des „Staatslexikons" natürlich damit zusammen, daß eben Rotteck im Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat außer allgemeinen Gesichtspunkten auch Einzelfragen behandelt hat. Jedoch die wenigen Positionen, die uns Welcker bietet, geben uns die Möglichkeit, zu sehen, daß er neben Rotteck durchaus auf seine individuelle Art Stellung genommen hat.

Es liegt in der Individualität Welckers, wenn wir uns veranlaßt sehen, als erste Frage aufzustellen: Wie denkt er sich das Verhältnis von Staat und christlicher Religion? Wir sind uns bewußt, daß diese Frage eigentlich schon in der Skizzierung der Staatsauffassung hätte aufgeworfen werden müssen, weil nämlich Welcker von einem „christlich germanischen Staatsrecht" spricht.[25]) Da aber im Wesen unserer Untersuchung nicht die rein juristisch-dogmengeschichtliche Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat liegt, sondern nicht zuletzt der Versuch, aufzuzeigen, ob nach Auffassung der von uns betrachteten Theoretiker religiös-sittlicher, im besonderen christlicher Geist im Staatsleben wirksam sein soll, halten wir es für zweckmäßiger, diese Frage erst jetzt zu beantworten.

„Christlich-germanisches Staatsrecht"! Wenn wir nun nicht schon von den Tendenzen Welckers für „Vertrags-

mäßigkeit" im Staate gehört hätten und überhaupt nicht wüßten, daß er ein Genosse Rottecks ist, müßten wir stutzig werden. In der Zeit der Restauration hat ein solcher Begriff schließlich einen restaurativen Klang. Welcker weiß das; er grenzt sich aber scharf ab gegen die Männer der Restauration, wie Carl Ludwig von Haller, Josef Görres und Friedrich Schlegel.[26]) Was er mit „christlich" sagen will, kann natürlich nicht eine Stützung der Legitimität sein. Sein ganzer Begriff des „christlich-germanischen Staatsrechts" baut sich auf der historischen Auffassung auf, daß das deutsche Kulturleben „auf der unzertrennlichen Verschmelzung des Christentums und des klassischen Altertums mit unserer germanischen Nationalität" beruht.[27]) In historischer Betrachtung sieht er, welchen Einfluß das kirchliche Recht auf die Bildung und Gestaltung des weltlichen Rechts ausgeübt hat. Er weiß, „daß man länger als ein ganzes Jahrtausend hindurch in allen europäischen Staaten christliche und kirchliche Grundsätze und Vorschriften auch als unmittelbar gültige Gesetze für das weltliche Rechtsverhältnis betrachtete".[28]) Das führt ihn zur Frage: „welche Gültigkeit sollen in Zukunft christliche Grundsätze im Staate haben"? Und wie soll überhaupt das Verhältnis von Kirche und Staat sein? Wie sollen sich die „Staaten und die Bestrebungen christlicher Völker und Bürger zum richtig verstandenen Christentum, zur christlichen Moral und Kirche verhalten"?[29]) Im Hinweis auf den Streit von Kaiser und Papst im Mittelalter mit der päpstlichen Theorie und Praxis den Staat zu beherrschen und weiter im Blick auf die französische Revolution mit ihrer staatlichen Herrschaft über die Kirche, im Wissen um Revolutionstheorieen des 18. Jahrhunderts und um die Lehren der Restauration des 19. Jahrhunderts beschreitet Welcker in der Beantwortung dieser Frage einen Mittelweg.[30]) Er lehnt unmittelbare Herrschaft religiöser und kirchlicher Gebote über den Staat ab, ist aber auch nicht der Ansicht, daß der Geist des Christentums, wie etwa die Materialisten meinen, die Unterdrückung der politischen Freiheit befördere; sondern Welcker bekennt sich vielmehr, wie „viele gemäßigtere Männer", zur Auffassung, daß die geschichtlichen „Fortschritte in der Freiheit" „Wirkungen des Christentums sind.[31]) Und in dieser Erkenntnis kommt Welcker zum Postulat nach einer „mittelbaren" Herrschaft der christlichen Moralgebote im konstitutionellen Staat.[32])

Es gehört somit seiner Auslegung nach „zum richtig verstandenen Christentum" das Verstehen der christlichen

Moralgebote als „nur religiöse Moralgebote", die für eine „unmittelbare" Anwendung im Staatsleben nicht in Betracht kommen; d. h. sie sollen als solche durchaus keine Rechts- und Staatsgesetze" sein. Welcker erklärt, vor allem mit dem Hinweis auf das Wort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", daß Christus „kein weltliches Gesetz" aufstellen wollte.[33]) Wenn man die „christlichen Ermahnungen" als „unmittelbare politische oder juristische Gesetze" betrachten wolle, müßten sie, da sie „ohne nötige Bestimmtheit" sind, „als absurd und überall sich selbst widersprechend erscheinen und alle Rechts- und Staatsordnung aufheben".[34]) Daß Welcker diese anarchistische Konsequenz einer unmittelbaren Wirksamkeit der christlichen Moralgebote in den Beziehungen der Menschen sieht, ist sehr bemerkenswert. Man muß beachten, daß er hier nicht Kirchengebote meint, sondern speziell im Neuen Testament stehende Moralgebote. Er kommt hier einem großen Problem nahe, das bekanntlich von Leo Tolstoj in furchtbarer Schärfe erlebt worden ist. Der Russe hat weder die unmittelbare Anwendung der Gebote des Christentums noch ihre anarchistische Konsequenz umgehen wollen; er hat nicht mit „mittelbar" operieren wollen, hat keine revidierte, „mittelbare" christliche Praxis im gesellschaftlichen Leben gewollt. Welcker vergißt bei seinem Argument von der Auflösung des „Staats- und Rechtslebens", daß für einen Christen schließlich nicht das „Staats- und Rechtsleben", sondern ein möglichst ungebrochenes *christliches* Leben das Wesentliche ist. Doch hier scheiden sich eben die Geister. Ein relativ starkes Staatsdenken wird sich auch da, wo sein Träger sich zugleich zum Christentum bekennt, immer als Wirkung eines politischen Geistes gegenüber dem spezifisch christlichen, im Grunde unpolitischen Geist zu behaupten suchen. Es wird aber doch das christliche Denken zum Postulat kommen, das Welcker, wie wir sehen, vertritt: daß das Staatsleben mit christlichem Geist durchdrungen werden soll.

Wir wollen nun bei Welcker nicht übersehen, daß die Art, wie er seine Forderung aufstellt, durchaus den Eindruck eines nicht geringen christlichen Glaubens erweckt. Es wirkt gewiß nicht rationalistisch-deistisch verdünnt, wenn nach ihm „*alle Staatsgesetze auf mittelbare Weise*" „*den Grundsätzen der christlichen Moral entsprechend gemacht werden*" sollen. Die „Regenten, Beamten, Landstände" sollen in diesem Sinne handeln.[35]) An einer andern Stelle spricht sich Welcker dahin aus, daß „jene sittliche Gesinnung" aus dem Geiste des Christentums

„politisch oder für eine heilsame Gestaltung der Gott wohlgefälligen obrigkeitlichen oder Staatsordnung" „zu wirken streben" muß, und das ist „mittelbar für Tugend und Glück unserer Mitmenschen".[36])

Wenn nun auch Welcker den praktischen Gehalt der christlichen Moral und überhaupt den karitativen Sinn des Christentums stark hervorhebt,[37]) so ist doch nicht zu verkennen, daß nicht bloß eine rein diesseitig gemeinte Schätzung des ethischen Gehaltes christlicher Lehren hier zum Ausdruck kommt, sondern daß, wie wir schon angedeutet haben, ein supranaturalistischer Glaube dahinter lebt. Wie könnte sonst ein politischer Theoretiker so deutlich fordern, daß die christlichen Moralgebote, die doch Normen einer supranaturalen Instanz sind, mittelbar im ganzen Staatsleben sich auswirken sollen! Gegenüber einer nur diesseitig gestimmten Staatsauffassung, die den Staat sich nicht nur von unten erklärt, sondern auch nur irdische Erwägungen in ihm gelten lassen will, ist das trotz der nur mittelbar geforderten Anwendung christlicher Moralgebote doch sehr christlich und im letzten auch supranaturalistisch gedacht. Auf alle Fälle spricht Welcker nach dieser Richtung hin viel deutlicher, bestimmter christlich als Rotteck. Wir erinnern uns, daß es ja auch bei Rotteck auf das Postulat hinausläuft: Im Staatsleben soll sich durch die Pflege der Religiosität des Volkes die Anerkennung der sittlichen Normen einer höheren Instanz auswirken. Aber das Christliche betont Rotteck nicht so stark wie Welcker. Es handelt sich ja auch um die christliche Religiosität, um die christliche Moral, jedoch bei Rotteck äußert sich ein Eintreten dafür rationalistisch-deistisch modifiziert, wie wir gesehen haben. Mag es auch damit zusammenhängen, daß Rotteck sehr darauf bedacht gewesen ist, seine naturrechtlichen Lehren möglichst nicht mit anderen, also z. B. christlichen Elementen zu vermischen,[38]) so kann man darauf hinweisen, daß gerade dieses Bedachtsein zeigt, wie modifiziert in ihm positiv christliches Denken gelebt hat.

Für unser Problem ist nun von wesentlicher Bedeutung, daß Welcker die Grundlagen eines freiheitlichen Staatslebens aus dem christlichen Geist, so wie er ihn versteht, ableitet.[39]) Er berührt sich damit, wir wollen es wenigstens kurz andeuten, mit einer Auffassung Gustav Struves, die wir noch kennen lernen werden, und steht zugleich in fundamentalem Gegensatz nicht nur zu den Restaurationstheoretikern in reaktionärem Sinn, sondern vor allem auch zu den Junghegelianern Bruno und Edgar Bauer, deren

Standpunkt vom christlichen Geist der Unfreiheit und Bevormundung wir im Laufe der Gesamtuntersuchung auch aufzeigen werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Welcker in seiner Wendung gegen „jedes System" der „Materialisten, Unchristen und Atheisten" auch an diese Junghegelianer gedacht hat. Man könne es dahingestellt sein lassen, ob die „Vorsehung uns je eine andere bessere Religion und vernünftigere, herrlichere praktische Grundsätze als die des Christentums geben wird"; jedoch „alles Bemühen, die Nation vom Christentum loszureißen", ohne daß „jene bessere Religion" gegeben wäre, sei „durchaus verfehlt und eitel". Welcker sieht in jenen unchristlichen Systemen „jammervolle Einseitigkeit und Stümperei" und gibt zu verstehen, wie man „mit der Tiefe und Allseitigkeit des Christentums" den ganzen Menschen und das „Staatsleben" besser erfassen kann.[40])

Zu einem freiheitlichen Staatsleben gehört, wie wir wissen, als eine Hauptposition der Freiheit die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Bei der nicht geringen Bindung von Staat und christlicher Religion, für die Welcker sich ausspricht, hat nun diese Frage für uns ein besonderes Interesse. Der Begriff „christlich-germanisches Staatsrecht" führt uns hier, nachdem wir gesehen haben, daß eine reaktionäre Stützung der Legitimität darunter nicht zu verstehen ist, vor eine zweite Klippe, ob aber vielleicht eine intolerante Behandlung der Nichtchristen, wenn nicht schon gewisser christlicher Sekten mit der Betonung des Christlichen gerechtfertigt werden soll. Mit andern Worten: Wie stellt sich Welcker zur Unduldsamkeit des „christlichen Staates" der Restauration? In der Beantwortung dieser Frage kommt nun deutlich heraus, daß Welckers Postulat nach einer mittelbaren Wirksamkeit der christlichen Moralgebote im Staate nicht darauf hinauslaufen soll, einer bestimmten kirchlich-religiösen Auffassung zu dieser mittelbaren Herrschaft über den Staat das Wort zu reden. Er spricht gegenüber der Reaktion scharf „gegen Euren sogenannten christlichen Staat, Euer sogenanntes christliches Staatsrecht" und erklärt sich „gegen die Ausschließung der Juden und Deutschkatholiken von der Rechtsgleichheit", die doch auch die „Lasten der Gesellschaft" mittragen helfen müssen. Nichts „Widerchristlicheres" kann es nach Welckers Auffassung geben als diesen reaktionären „christlichen Staat" mit seiner Unterdrückung Andersgläubiger; „statt der vollen, allgemein gleichen Glaubens- und Bürgerfreiheit" lebt in ihm „Glaubenszwang, Ausschließung

und despotisches Herrenrecht", ganz im Widerspruch zum christlichen Geist der Bruderliebe.[41])

Wir können somit feststellen, daß Welcker die wichtige Klammer zwischen Staat und Kirche, die in der bereits bekannten Herrschaft einer bestimmten Kirche im Staat mit ihrer Privilegierung dieser Kirche und ihrer Angehörigen besteht, gelöst haben will. Wenn er auch nur die Deutschkatholiken und Juden nennt, er tritt für allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit ein. Der Hinweis auf die „Rechtsgleichheit", die natürlich hier nur im formellen Sinne zu verstehen ist, offenbart das deutlich. Welcker hat hier, wenn auch auf seine Art begründet, im Effekt den gleichen Standpunkt wie Rotteck.

Wir müssen nun auch an Welcker die Frage richten, ob er den Weg der Trennung weitergeht. Stellen wir zunächst einmal fest, daß er sich des Trennungsmomentes, das in der Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit liegt, bewußt ist. Es ist bemerkenswert, daß er den Zustand, wo die Glaubensfreiheit „gegen äußeren weltlichen Zwang" und das weltliche Recht „gegen subjektive Glaubensmeinung" geschützt ist, als „Trennung von Staat und Kirche" versteht.[42]) Diese „Trennung", die, wie wir gleich sehen werden, wesentlich eine Unterscheidung der rein staatlichen und rein kirchlich-religiösen Sphäre ist, sieht er theoretisch begründet durch Christus. Welcker kommt nun eigentlich mit seinem Hinweis auf Christus in die Koordinationstheorie hinein: Christus ist es, der „diese volle Selbständigkeit der zwei Vereine von Staat und Kirche" gründete „mit der wechselseitigen Pflicht, das selbständige Recht des Andern nicht zu verletzen und nur in freier brüderlicher Unterstützung für das Gute und Rechte gemeinschaftlich den menschlichen Gesamtzweck zu fördern".[43]) Da steckt doch etwas darin von der Koordinationstheorie mit ihrer Voraussetzung, daß Kirche und Staat, die „zwei Vereine", die zwei Gewalten sind, die sich in der Beherrschung der Menschen teilen; jede in ihrer Sphäre, jede mit ihren Mitteln wirkend, die zwei Gewalten, verschieden in ihrem Wesen, nicht miteinander zu verquicken, aber doch gegenseitig einander unterstützend.

Freilich zur vollen Koordinationstheorie, wie wir sie etwa bei Paul Pfizer finden werden, bekennt sich Welcker in seiner Unterscheidung von Staat und Kirche nicht. Er geht aber auch nicht zur Trennung weiter vor. Es wäre zwar, ähnlich wie wir es schon bei Rotteck gesehen haben, bei einer Auffassung, die die Kirche gegenüber dem Staat „in ihrem Gebiet und innerhalb ihrer rechtlichen Grenzen positiv

selbständig und autonomisch" und zugleich ihre Unterordnung unter die „bürgerliche Ordnung" fordert,[44]) eine Trennung im Sinne des Beschlusses der Paulskirche möglich. Das heißt mit dem Begriff der Trennung von Kirche und Staat steht die Forderung des modernen Staatsdenkens, daß überall da die Grenzen der Autonomie der Kirche beginnen, wo diese Autonomie in „Kollision mit dem bürgerlichen Recht" führt, nicht in Widerspruch.[45]) Die Kirche würde in einem solchen Fall einfach als Privatverein unter den allgemeinen Staatsgesetzen stehen. In Welckers Sinn liegt diese Lösung nicht.

Da einmal ganz allgemein im Wesen seiner Staatsauffassung das Hineinbeziehen des sittlich-religiösen Geistes des Christentums liegt, ist es eine logische Folgerung, daß er mit den Hauptträgern dieses Geistes, also vor allem mit den großen Kirchen rechnen muß. Als Repräsentanten der christlichen Religion als Verkündigerinnen der christlichen Moralgebote sind diese Kirchen doch diejenigen geistigen Mächte, die für eine Durchdringung der im Staate lebenden Menschen mit dem Geiste des Christentums zu sorgen haben. Schon aus diesem Grunde kann es kein bloßes Nebeneinanderleben von Staat und Kirche geben. Welcker betont vielmehr, daß zwischen Kirche und Staat „gegenseitige, innigste, hilfreiche, harmonische Wechselwirkung, Unterstützung und Ergänzung stattfinden" soll.[46]) Er bezieht auch die Wissenschaft mit hinein. Der Staat oder, wie Welcker an dieser Stelle sagt, die „bürgerliche Ordnung" soll „fördernd" die „kirchlichen und wissenschaftlichen Bestrebungen umfassen und hinwiederum von ihnen gefördert, gekräftigt, erleuchtet werden".[47]) Wir sehen, es ist der Gedanke der fördernden Wechselwirkung, den Welcker im Verhältnis von Kirche und Staat vertritt. Es ist der Ausdruck seiner organisch-liberalen Staatsauffassung, seines „christlich-germanischen Staatsrechts". Selbständig sollen Staat und Kirche sein in ihren Sphären, aber nicht gegeneinander, sondern füreinander wirkend. Staat und Kirche und auch die Wissenschaft gehören zusammen; in ihren Wechselwirkungen bilden sie einen „einheitlich-freiheitlichen Verein" und gründen damit den „ganzen, geordneten, lebendigen und freien Staat".[48]) Hier äußert sich der Organismusgedanke besonders stark und kommt zu einem Staatsbegriff, in dem zwar die Kirche in ihrer Selbständigkeit nicht untergeht, aber als k i r c h l i c h e s Glied in den ganzen Organismus des Staates hineingenommen wird. Der Staat im engeren Sinne des Wortes, das kirchliche und wissenschaftliche Leben sind hier

zusammengefaßt als Glieder des einen ganzen Staates, als lebendiger Organismus.

Mag sich nun Welcker durch diesen Organismusgedanken nicht wenig von Rotteck unterscheiden, im Effekt kirchenpolitischer Gedanken kann er doch mit ihm gehen. Freilich im „Staatslexikon" entwickelt Welcker seinen kirchenpolitischen Standpunkt in den Einzelfragen nicht, wie wir bereits angedeutet haben. Aber seine Haltung in der Paulskirche bietet Gelegenheit, ihn zum Teil auf der gleichen kirchenpolitischen Linie wie Rotteck zu sehen. Welcker hat zwar im Verfassungsausschuß von völliger Unabhängigkeit der Kirche vom Staat gesprochen, [49]) jedoch das Prinzip der Trennung, so wie es also z. B. von Radikalen vertreten worden ist, verworfen.[50]) Zu den Gründen gehört, daß die kirchlichen Verhältnisse in den verschiedenen deutschen Ländern zu verschieden seien.[51]) Das ist nun freilich kein Rotteck'scher Gedanke. Für Rottecks vernunftrechtliche Einstellung wäre dieses Argument wohl wenig in Betracht gekommen. Aber ein Grund gewiß auch in Rottecks Sinn ist der Blick auf die „gefährliche Macht der Kirchen", insbesondere der römischen Kirche.[52]) Wenn die Kirche vom Staate getrennt sei, wäre es notwendig, den Staat gegen kirchliche Übergriffe zu schützen. Und gerade im Gedanken an die katholische Kirche spricht Welcker davon, daß man keine Garantie habe, ob sie ihre Freiheit in patriotischem deutschen Sinne gebrauche.[53]) Außerdem fürchtet er eben allgemein, daß die Freiheit der Bürger gefährdet werde, den Übergriffen der geistlichen Gewalt preisgegeben werde, wenn man das ius circa sacra abschaffe.[54]) Es handelt sich hier natürlich vor allem um das staatliche Beaufsichtigungsrecht über die Kirchen. Welcker bewegt sich in der Paulskirche durchaus auf der Linie der Grundsätze, die er im „Staatslexikon" vertritt und die sich im Effekt mit Rottecks Ansichten berühren: Eben weil der Geist der christlichen Moralgebote mittelbar im Staatsleben zum Ausdruck kommen soll, also der Staat mittelbar orientiert sein soll an den Normen einer sittlich-religiösen Instanz, soll es keine Herrschaft einer bestimmten Kirche über den Staat geben, sollen die Bürger auf Grund des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht zu leiden haben unter intoleranten Maßnahmen einer bestimmten Kirche.

Somit kommen in der Ablehnung der vollen Trennung zu den positiven Gründen des großen Organismusgedankens, der wohl eine Unterscheidung, aber keine völlige Trennung von Staat und Kirche kennt, die negativen Gründe im Hinblick auf ein freiheitliches Staatsleben.

III.

Sylveſter Jordan.
1792—1861.

Sylveſter Jordan, Profeſſor des Staatsrechts in Marburg iſt eine der bedeutenden Perſönlichkeiten des vormärzlichen deutſchen Liberalismus.[1]) An der Ausarbeitung der kurheſſiſchen Verfaſſung in einem für die Zeit der Reſtauration ziemlich liberalen Sinn iſt er maßgebend beteiligt. Wegen ſeiner Geſinnung der Regierung mißliebig geworden, wird er Ende der dreißiger Jahre wegen angeblicher Beihilfe zum Hochverrat verurteilt und wird bis 1845 im Marburger Schloß gefangen gehalten. In der Nationalverſammlung gehört er zur Fraktion des Landsberger Hofes. — Als Hauptquelle für unſere Unterſuchung haben wir ſeine „Verſuche über allgemeines Staatsrecht", Marburg 1828, daneben noch ſeine Schrift „Jeſuiten und Jeſuitismus", Altona und Leipzig 1839, außerdem ſeine P. Geſpräche über Staat und Kirche", Frankfurt a. M. 1848.

Jordan ſteht unter dem Einfluß der kantiſchen Philoſophie; auch Fichte hat auf ihn eingewirkt.[2]) Seiner Staatsauffaſſung nach gehört er zur kantiſchen Rechtsſchule. Er leitet den Staat auch vernunftrechtlich aus dem Staatsvertrag[3]) ab und die Auffaſſung Kants: „Ein Staat iſt die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen" wird von ihm vertreten.[4]) Wenn Jordan als „ein typiſcher Vertreter der liberal-individualiſtiſchen Rechtsſtaatsidee"[5]) bezeichnet wird, kann man dem freilich nur beiſtimmen mit der Einſchränkung, daß dieſe Idee nicht den ganzen Inhalt ſeiner Staatsauffaſſung bedeutet. Er grenzt zwar individualiſtiſch ſcharf ab das nur Menſchliche, das von der Staatsgewalt nicht erfaßt werden ſoll, von allem, was für das Recht in Betracht kommt und unter der Staatsgewalt

steht.[6]) Wir werden jedoch gerade im Hinblick auf unser Problem sehen, daß Jordan sich nicht zur rein individualistischen Rechtsstaatsauffassung bekennt.

Das zeigt sich eigentlich schon in seinem bestimmten Staatsdenken, das den einseitig rationalistischen „Ultraliberalismus", das „Revolutionssystem", dem „nur das Vernunftmäßige heilig" ist, ablehnt. Diese Ansicht ist ihm nur das Gegenstück zum einseitig materialistischen „Ultraservilismus", dem „Restaurationssystem", dem nur das „Geschichtliche" „heilig" ist. Jordan bekennt sich zum „Reformationssystem", das die „Einseitigkeit" der beiden andern vermeidet, aber „ihre Grundelemente", „Geschichte und Philosophie in einem Schwesterbunde zu vereinigen strebt".[7]) Die Politik im Sinne dieses „Reformationssystems" soll unter Berücksichtigung der „wirklich bestehenden Verhältnisse" und der „herrschenden Ansichten der Philosophie" die Einrichtung eines Staates „bestimmen", „damit er dem Zwecke seines Daseins auf die möglichst beste Art entspreche".[8])

Wir sehen hier einen Einfluß historischen Denkens auf den Rationalismus: Die Vernunft soll das Wesen des Bestehenden erkennen und untersuchen, inwieweit ihre Prinzipien angewandt werden können. Dieses „Reformationssystem" ist eigentlich eine Art Kantianismus auf dem Felde der Politik. Die bekannte kantische Vermittlungsstellung zwischen Empirismus und Rationalismus ist hier gewissermaßen übertragen auf das politische Denken.

Das Staatsdenken der Aufklärung faßt den Staat bekanntlich mechanistisch auf. Bei Jordan können wir eine rein mechanistische Auffassung nicht mehr erkennen, weil er vom historischen Denken des 19. Jahrhunderts berührt ist. Es zeigen sich bei ihm Züge organischer Staatsauffassung. Das kommt zum Ausdruck, wenn er die Frage nach der „relativ besten Staatsform" im Sinne des angedeuteten „Reformationssystems" beantwortet. Da ist ihm der Staat „nur die Form des Volkslebens", und die Staatsverfassung entspricht einem „bestimmten Volke am meisten", wenn sie das „ungekünstelte Gebilde des Volkes selbst" ist und sich aus „seiner geistigen Kultur, Gesittung und Geschichte", so entwickelt und gestaltet hat, wie sich die Form eines organischen Körpers aus dessen innerem Leben hervorbildet und nach diesem richtet." Eine solche Staatsverfassung entspricht dem „eigentümlichen Geist eines Volkes", d. h. dem „Resultat" seiner „geistigen Fortbildung" und „geschichtlichen Ergebnisse in einer bestimmten Zeit."[9]) Für diese historisierend ratio-

naliſtiſche Betrachtungsweiſe gibt es keine abſolute Staatsform, für alle Zeiten gültig. Eine ſolche Annahme kann gar nicht in dieſem Denken liegen. Auch deshalb nicht, weil Jordan den Grundſatz der Ideenlehre, daß die Dinge nur unvollkommen ihren Ideen entſprechen, auf die wirklichen Staaten anwendet, die darnach nur unvollkommen die Idee des Staates verkörpern.[10])

Im Hinblick auf Deutſchland kommt Jordan zum liberalen Poſtulat nach einer Repräſentativverfaſſung.[11]) Die Reform der alten Staatsform ſoll in der Zulaſſung des geſamten Volkes zur Teilnahme an der Regierung beſtehen, die „Autokratie muß ſich in einen Freiſtaat umwandeln", wenn ein Volk das Mannesalter in intellektueller und moraliſcher Hinſicht erreicht hat. Dann ſind die Staatsgenoſſen im Beſitze politiſcher Rechte „nicht bloß Untertanen, ſondern zugleich Staatsbürger".[12]) Wir ſehen hier Jordan unter den Nachwirkungen der Ideen von 1789 ſich für das allgemeine Staatsbürgertum ausſprechen. Unter „Freiſtaat" iſt nun hier nicht die Republik gemeint. Jordan tritt durchaus für die konſtitutionelle Monarchie ein, wenn er ſie ſchließlich auch nur als die „relativ beſte" Staatsform,[13]) als die „nächſte Fortſchrittsſtufe im öffentlichen Leben des deutſchen Volkes" bezeichnet[14]) und gegen die Republik „nicht das Geringſte" einzuwenden hat, ſobald ihre „Grundbedingungen", die den „höchſten Grad von politiſchem Gemeinſinn und ſittlicher Kraft" fordern, erfüllt ſind.[15]) Jordan erweiſt ſich uns alſo als ein vom hiſtoriſchen Denken beeinflußter, vernunftrechtlich orientierter Konſtitutioneller, der ſich von republikaniſch-demokratiſcher Staatsauffaſſung, beſonders ſoweit ſie auch venunftrechtlich orientiert iſt, nicht dem Weſen, ſondern nur dem Grade nach unterſcheidet. Ähnlich wie Rotteck zeigt er durch die relative Anerkennung der Monarchie einen Reformismus im freiheitlichen Staatsdenken.[16])

In der Frage der Abgrenzung der Staatstätigkeit iſt für unſer Problem von Bedeutung, daß Jordan in liberaler Einſtellung ſich dahin ausſpricht, daß der Staat die „äußere Wohlfahrt" fördern durch Beſeitigung der Hinderniſſe, die ihr im Wege ſtehen. Die „ſittlich religiöſe Bildung": dabei die „größte Sorgfalt verdiene".[17]) Er propagiert nicht den reinen Rechtsſchutzſtaat, ſondern bezieht die ſtaatliche Förderung des kulturellen Lebens in die Staatstätigkeit hinein, freilich mit der Begründung, daß eine Förderung von Religion, Kunſt und Wiſſenſchaften ſich als ein Mittel zur „Herrſchaft des Rechtsgeſetzes" auswirken werde.[18])

Wenn es sich nun vor dem Eingehen in unser Hauptproblem noch darum handelt, Jordans Stellung zu Religion und Kirche zu zeigen, so ist nicht unwichtig, zu erwähnen, daß er katholischer Abstammung ist. Jedoch aus streng katholischen Anschauungen hat er sich, im Laufe seiner Studienjahre in den Bann der kantischen Philosophie, Fichtes und allgemeiner Aufklärungstendenzen gekommen, herausgearbeitet. Aber die Loslösung vom Glauben seiner Kindheit hat ihn nicht zum Unglauben geführt. Eine „tiefe Religiosität", ein großes Gottvertrauen ist ihm geblieben. Und obgleich er sich stark gegen Pietismus und Mystizismus wendet, zeigt er doch selbst, wie Wieber auf Grund von Briefen hat nachweisen können, „einen mystisch gefärbten Gottesglauben".[19]) Diese persönliche Religiosität wirkt sich aber bei ihm nicht nur in supranaturalistischem Sinne aus. Denn er zeigt auch die Aufklärungstendenz, die Religion zu ethisieren; er setzt einmal die „Religiosität" der „werktätigen Liebe" gleich, sie sei die „Wurzel" von „Gesinnungstüchtigkeit, Charakterfestigkeit und sittlicher Willenskraft der Einzelnen", die „wahre und darum einzige Weltreligion", weil sie durch ihr Wesen den Menschen die allgemeine Versöhnung bringen und das „Himmelreich auf Erden begründen" kann.[20]) Das ist ein unverkennbarer Ausdruck der Humanitätsidee und lautet fast ganz diesseitsbetont, aber ein gewisser Jenseitsglaube klingt doch noch an: Jordan versteht nämlich diese Liebe als das „geistige Band, welches die Menschen unter sich und mit Gott verbindet".[21])

Der rationalistische Einschlag im religiösen Glauben Jordans bedeutet natürlich ein Abrücken vom positiv christlichen Standpunkt. Sein Bekenntnis zum Unsterblichkeitsglauben ist auch rationalistisch und nicht mehr supranaturalistisch im Geiste des Christentums: Nur das Irdische, das Leibliche geht unter, das Geistige ist unzerstörbar.[22]) Der Rationalismus offenbart sich weiterhin in seiner Definition der Religion überhaupt: Jordan versteht „Religion", „objektiv" als den „Inbegriff der auf das Verhältnis des Menschen zu Gott bezüglichen Wahrheiten" und „subjektiv" als den „Inbegriff der Ansichten und Überzeugungen von jenem Verhältnisse".[23]) Er gibt dann die deistische Meinung wieder, daß nur „Eine wahre Religion möglich" sei, weil es „an sich nur Ein wahres Verhältnis des Menschen zu Gott geben" könne; darnach ist die „wahre Religion" eine „bloße Idee".[24]) Jordan wendet nun den Grundsatz der Ideenlehre, den wir schon in seiner Stellungnahme zur Idee des Staates

kennen gelernt haben, auch auf die Idee der Religion an. Das hat für die Stellungnahme zu den Kirchen die Folge, daß er sie „in ihrem Verhältnis zur Idee der Religion" als „nur mehr oder weniger unvollkommene Versuche" zur Verwirklichung dieser Idee betrachtet.[25]) Es ist die bekannte Auffassung, die im Zeitalter der Aufklärung mitgeholfen hat, den Geist der Toleranz hervorzurufen. Es liegt darin deutlich der Gegensatz zur christlichen Orthodoxie im allgemeinen und zur katholischen Kirche im besonderen, deren „Behauptung", die „Religion an sich sei in ihren Dogmen enthalten", Jordan als eine „Vermessenheit" bezeichnet.[26])

Der Gegensatz zur katholischen Kirche wird noch verschärft durch die jesuitenfeindliche Haltung des Aufklärers und Liberalen Jordan. Als Träger des Jesuitismus erkennt er aber nicht nur den Jesuitenorden, sondern auch die „geheime Gesellschaft des Jesuitismus" aller derjenigen, die von jesuitischen Maximen geleitet im Verein mit den „kirchlichen Jesuiten" gegen die Freiheit in Staat, Schule und Kirche Front machen.[27]) Zum Jesuitismus in diesem Sinne rechnet er deshalb Mystizismus, Pietismus und das ganze Restaurationssystem.[28])

Die Kampfstimmung gegen die katholische Kirche hat sich bei Jordan nicht immer gleich stark geäußert. Kurz vor Ausbruch der Revolution von 1848 ist sie so heftig, daß Jordan den Grundsatz „der Zweck heiligt die Mittel", den er zuerst nur den Jesuiten zugeschrieben hat, der katholischen Kirche überhaupt vorwirft.[29])

In seiner Stellung zum Protestantismus bekämpft Jordan nur die Orthodoxie und diejenigen Elemente, die er zum Jesuitismus rechnet, wie schon angedeutet worden ist.[30]) Den Protestantismus selbst versteht er als das Prinzip der Freiheit in Religion, Wissenschaft und Staat.[31]) Es ist klar, daß er dieses Prinzip im religiös-kirchlichen Wesen haben möchte. Gegen die Kirche verhält er sich ja nicht absolut ablehnend, weil sich sein Gegensatz nur auf die verschiedenen Richtungen der Orthodoxie erstreckt.

Nachdem wir nun Jordans Staatsauffassung und seine Stellung zu Religion und Kirche skizziert haben, können wir an die Betrachtung unseres Hauptproblems gehen. Wir werden dabei so verfahren, daß wir zuerst untersuchen, inwieweit Jordan die Verbindung zwischen Kirche und Staat gelöst haben will, wieweit er sich also auf der Linie bewegt, die auf eine Trennung von Kirche und Staat hinausläuft.

Darauf werden wir uns der Frage zuwenden, welche Bindungen nach seiner Stellungnahme in Betracht kommen können.

Wir können die erste Frage auch so formulieren: Inwieweit wirkt sich bei Jordans Auffassung vom Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat das individualistische Element seines Staatsdenkens aus? Eine der Hauptforderungen des Individualismus innerhalb unseres Problems erstreckt sich bekanntlich auf das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Bei Jordan zeigt sich in der Anerkennung dieses Rechtes der Individualismus als die Tätigkeit des Staates einschränkende Macht sehr stark. Und seine Feindschaft gegen den Jesuitismus wird nicht wenig dadurch genährt, daß er ihn als Bedroher und Unterdrücker der Glaubens- und Gewissensfreiheit sieht.[32]) Der Individualismus geht natürlich in seinem Denken über dieses Menschenrecht vom Individuum aus. Die Problematik der religiösen Freiheit erkennt er in erster Linie nicht an der Stellung der Kirche zum Staat, sondern an der Frage, inwieweit der Staat auf die religiöse und moralische Überzeugung des Einzelmenschen Rücksicht nehmen soll. Jordan erkennt mit der Anerkennung des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit auch die „moralisch-religiösen Grenzen des Gehorsams" an, die in den Gesetzen der Moral und der Religion liegen.[33]) Befehle, die diesen Gesetzen widersprechen, machen Gehorsamsverweigerung und, wenn Gegenvorstellungen nicht abhelfen, „sogar den tatsächlichen Widerstand zur menschlichen Pflicht"; richterliches Urteil über die Beschaffenheit solcher Befehle ist unmöglich; die Angelegenheiten, die in das Gebiet der menschlichen Selbstbestimmung gehören, sind kein Gegenstand des Rechts; das Urteil hierüber gebührt nicht dem Staat, „sondern nur dem Individuum, an welches der Befehl gerichtet" ist. Und das Individuum hat „auch allein die Leistung oder Verweigerung des Gehorsams vor seinem Gewissen und vor Gott zu verantworten".[34])

Wir sehen, Jordan anerkennt keine Staatsraison, deren Praxis sich über die Gebote der Moral und Religion hinwegsetzen soll. Vielmehr liegt in Jordans Auffassung unverkennbar die Forderung nach einer Versittlichung der Staatspraxis. In dieser Beleuchtung wird ganz klar, daß nach Jordan der Staat für das Individuum nicht oberste Normeninstanz, kein Absolutum ist, sondern daß in der Religion und Moral die obersten Normen für das Individuum liegen. Und dadurch werden die Pflichten, die sich aus dem Menschen-

recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit ergeben, über das Staatsrecht gestellt, sobald dieses etwas diesen Pflichten Entgegenstehendes fordert. Es liegt hier der Gedanke zu Grunde, daß aber der Staat solche Forderungen gar nicht erheben soll. Der Staat selber soll die Normen der Religion und Moral anerkennen. Damit wird Gott eigentlich auch oberste Normeninstanz für den Staat, freilich nicht im Sinne der Ableitung des Staates von Gott, also nicht über den Weg einer durch das Evangelium christlich gestimmten Staatsauffassung, sondern durch die Rechtsstaatsidee im Sinne eines moralisch-religiös unterbauten Individualismus. Wir sagen „moralisch-religiös unterbauten Individualismus", weil man in dieser Stellungnahme den Einfluß des moralisch-religiösen Moments nicht unterschätzen darf. Ohne eigenen Gottesglauben und eigene Moralität wäre es Jordan wohl nicht möglich gewesen, bei Kollision von Pflichten der Religion und Moral mit staatlichen Befehlen so eindeutig eine Lösung zu Gunsten der Religion und Moral zu fordern und die Ablehnung der „Despotie über das Gewissen" in fast beschwörender Weise zum Ausdruck zu bringen.[35]) Es gibt radikale Theoretiker, die, wie wir noch sehen werden, auch Glaubens- und Gewissensfreiheit verlangen, aber nicht in diesem Sinne interpretieren, sondern den Staat über Gott setzen. Freilich sie meinen, wie ihre Kulturkampfstimmung beweist, mehr Freiheit der Wissenschaft, Freiheit des Atheismus, als Freiheit des religiösen Glaubens.[36])

Als politische Forderung wirkt sich der Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit dahin aus, daß jeder Staatsgenosse seine Religion soll bekennen und ausüben dürfen, „ohne daß die Beschaffenheit des Religionsbekenntnisses und Kultus auf seine politische oder bürgerliche Rechtsfähigkeit den geringsten Einfluß äußert".[37]) Wir wissen, daß diese Ansicht in der Restaurationszeit ein Postulat bedeutet, weil eine reaktionäre Auslegung des Art. XVI der Bundesakte zum Teil zu einer ungerechten Behandlung von Sektenangehörigen geführt hat. Hier wird klar, daß die Anerkennung des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit auch in individualistischer Einstellung nicht nur das Verhältnis von Individuum und Staat, sondern auch das Verhältnis von Kirche und Staat betrifft.

Damit kommen wir zur Feststellung, daß Jordan mit der Anerkennung dieses Rechtes dieselbe wichtige Station auf der Linie zur Trennung von Kirche und Staat wie Rotteck und Welcker betritt. Er lehnt somit die große politische Privilegierung einer bestimmten Kirche ab, die

darin besteht, daß, wie wir bereits wissen, der Genuß der staatsbürgerlichen und bürgerlichen Rechte an die Bedingung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche besteht. Jordan lehnt auch ausdrücklich eine Staatsreligion als „ecclesia dominans" ab, fordert freien Übertritt von einer Kirche zur andern, ohne Schmälerung an politischen und bürgerlichen Rechten,[37]) wendet sich also gegen die „Rechtsverkürzung", mit welcher der Kirchenaustritt verbunden wird.[38]) Die Praxis solcher Ablehnung der „Rechtsverkürzung" stellt z. B. in einem mehrheitlich protestantischen Lande den Übertritt zur katholischen, in einem mehrheitlich katholischen Lande den Übertritt zur protestantischen Kirche frei. Und nicht bloß freie Bewegung in dieser Hinsicht soll möglich sein, sondern auch das Sektenwesen muß in Anerkennung der politischen Folgerungen des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit freigegeben werden: Jordan verwirft die Unterdrükkung von Sekten durch politische Benachteiligung ihrer Mitglieder.[39]) Ausdrücklich stellt er die „Hausandacht", auch in Verbindung mit mehreren frei, wobei er allerdings vorsichtig hinzufügt, „solange kein begründeter Verdacht vorliegt, daß sie nur Zusammenkünften zu einem gesetzwidrigen Zweck zum Vorwand diene".[40])

Die Einstellung Jordans bedeutet aber auch Eintreten für die Emanzipation der Juden.[41]) Jordan redet ja nicht einseitig bloß von der christlichen Kirche und von einer Gewährung der Religionsfreiheit nur für die Christen. Seine Interpretation der politischen Folgerungen aus dem Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit erstreckt sich deshalb auch auf Nichtchristen. Der Geist der Toleranz und der Gedanke des allgemeinen Staatsbürgertums wirken bei Jordan zusammen. Dabei ist die Toleranz das spezifisch religiös-liberale, der Gedanke des allgemeinen Staatsbürgertums das politisch-liberale, genauer gesagt das demokratische Moment. Es ist klar, daß ein Theoretiker, der in seiner Stellung zur Religion nicht mehr an die Dogmen einer bestimmten Kirche glaubt, und in seiner Stellung zum Staate „Teilnahme des ganzen Volkes an der Regierung" durch eine Repräsentativverfassung verlangt, wie wir gesehen haben, für eine Loslösung des Staates von der Kirche durch Ablehnung der erwähnten politischen Privilegierung der Kirche eintreten muß, wenn er konsequent bleiben will.

Durch diese Loslösung werden aber die alten Kirchen nur aus einer Machtposition hinausgedrängt. Geht nun Jordan auf dem Wege zur Trennung weiter? Wie soll unter Berücksichtigung der bekannten Folgerungen aus der An-

erkennung des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit die Kirche zum Staate stehen?

Diese Frage kann natürlich nur das rechtliche Verhältnis betreffen. Doch stellen wir immerhin fest, daß Jordan die Kirche in Bezug auf ihren religiösen Charakter „weit über den Staatszweck" stellt.[42]) Eine Apotheose des Staates ist ihm mit seiner individualistisch betonten Rechtsstaatsauffassung nicht möglich, auch wenn man noch einen Einfluß der organischen Staatslehre annehmen darf. Wenn man den Staat, wie wir uns erinnern, nach dieser Seite hin als die „Form des Volkslebens" auffaßt, sagt man noch lange nicht, daß er die „Wirklichkeit der sittlichen Idee" ist.[43]) In der ideellen Wertung stellt Jordan also die Kirche über den Staat, wobei man sich vor Augen halten muß, daß er damit nicht eine bestimmte Kirche meint, sondern an „Kirche" ganz im allgemeinen denkt. Da aber die Kirche nicht einfach nur aus religiösem Geist besteht, sondern nach außen hin als Organisation auftritt, ist die Frage, wie sich der Staat, wenn sie nicht mehr eine privilegierte Staatskirche ist, zu ihr rechtlich verhalten soll.

Für Jordan ist die Kirche in ihrer äußeren Organisation ein Gegenstand des Rechts; sie steht deshalb wie jede andere Anstalt im Staate *unter*, nicht aber *neben* oder gar *über* der Staatsgewalt.[44]) Die Subordination des Staates unter die Kirche, die in scharfer Ausprägung bekanntlich die Zweischwertertheorie ausspricht, und die Koordination von Kirche und Staat, die mit der Idee und der Wirklichkeit des modernen, allein souveränen Staates auch schwer zu vereinbaren ist, lehnt somit Jordan ab. Es wäre nun bei der Auffassung, daß die Kirche in rechtlicher Hinsicht *unter* dem Staate steht, durchaus ein Eintreten für die Trennung etwa im Sinne des Beschlusses der Nationalversammlung möglich. Jordan kommt nicht zu dieser Folgerung, nach der kirchlich-religiöse Organisationen ohne Sondergesetze wie andere Organisationen auch einfach unter den allgemeinen Staatsgesetzen stehen sollen. Er fordert vielmehr, daß die Kirchen der Anerkennung durch den Staat bedürfen[45]) und tritt weiterhin für das Plazet und die besondere Beaufsichtigung der Kirchen ein.[46])

Wie ist das mit seiner bestimmten Betonung der Religionsfreiheit zu vereinbaren? Jordan kommt aus seiner Staatsauffassung zur Forderung nach Anerkennung der Kirchen durch den Staat: der Staat ist befugt zu prüfen, ob sich eine Kirche mit der rechtlichen Ordnung verträgt; bloße Duldung kommt nicht in Betracht. „Denn entweder verträgt

sich eine Kirche mit dem Staatszweck oder sie verträgt sich mit demselben nicht". Bei Verträglichkeit hat sie Recht auf völlige Anerkennung und Gleichstellung mit andern Kirchen, bei Nichtverträglichkeit darf sie nicht einmal geduldet werden.[47]) Das klingt nun fast ganz polizeistaatlich. Dieser Klang wird jedoch abgeschwächt, wenn wir uns das Kriterium anhören, das Jordan zur Anerkennung einer Kirche für erforderlich hält. Vom Staate ist jede Religionsgemeinschaft anzuerkennen, „sobald die Idee der Religion, die wesentlich den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Tugend in sich faßt, auf sie anwendbar ist".[48]) Ein gottesgläubiger und ein moralischer Sinn muß also nach Jordan im Glauben einer Religionsgemeinschaft liegen, wenn sie vom Staate anerkannt werden soll. Das Kriterium ist, wie wir leicht aus Jordans Stellung zur Religion verstehen können, rationalistisch-deistisch gefaßt. Wenn Wieber in Bezug auf dieses Kriterium bemerkt: „Atheisten will er also wie die englischen Deisten von der Toleranz ausgeschlossen wissen",[49]) so ist zu sagen, daß man das aus dieser Stelle nicht gut interpretieren kann. Man müßte höchstens annehmen, daß sich eine Gruppe von Atheisten zu einer atheistischen „Religionsgemeinschaft" konstituieren und Gleichstellung mit anerkannten Kirchen, also z. B. das Recht auf öffentliche Kultusausübung vom Staate verlangen würde. Einer solchen Gesellschaft müßte der Staat die Anerkennung im Sinne des angeführten Kriteriums verweigern. Ist aber damit schon gesagt, daß der Einzelmensch als Atheist vom Staate nicht geduldet werden darf? Kann die Forderung einer solchen Nichtduldung im Denken des Individualisten Jordan liegen? Wie bei Rotteck, so müssen wir hier bei Jordan die Frage aufwerfen, ob das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit auch die Freiheit des Unglaubens in sich enthält. Soll der Ungläubige seinen Unglauben offen bekennen dürfen, ohne in seinen politischen und bürgerlichen Rechten benachteiligt zu werden? So taucht hier die Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit wieder auf. Soll sich Jordan ähnlich wie Rotteck dieser Problematik nicht bewußt gewesen sein? Kann man das vielleicht herauslesen aus dem Eintreten für religiöse Kindererziehung? Darnach soll der Staat „berechtigt und verpflichtet" sein auf Grund des Polizeirechtes „gegen Unmündige und Minderjährige" „insofern Zwang anzuwenden", als diese entweder „durch ihre Eltern oder Vormünder" oder „unmittelbar" durch staatliche Anordnung, „wenn sie keine Eltern oder Vormünder haben", „in irgendeiner vom Staate anerkannten Religion" unter-

richtet „und zur Teilnahme an deren Kultus angehalten werden müssen". Als Zweck gibt Jordan an: „um dadurch Rohheit und Unwissenheit, Hauptquellen von Rechtsstörungen, Unsicherheit und Sittenlosigkeit zu beseitigen".[50]) Wenn er nun auch noch hinzufügt, daß es den Eltern freistehen muß, „in welcher vom Staate anerkannten Religion sie ihre Kinder unterrichten lassen wollen",[51]) so können wir doch sehen, daß er sich hier auf demselben Wege wie Rotteck befindet, daß er hier auch konservativ denkt. Darnach müßten atheistisch gesinnte Eltern ihre Kinder religiös erziehen lassen, was je nach der geistigen Verfassung dieser Eltern als schwere Beeinträchtigung ihrer individuellen Freiheit in Glaubens- und Gewissenssachen empfunden werden kann. Da wir bei Rotteck diese Problematik schon beleuchtet haben, brauchen wir nicht mehr näher darauf einzugehen. Was aber die Behauptung Wiebers betrifft, so müssen wir an sie mindestens ein Fragezeichen machen, wenn sie sich auf Nichtduldung von Atheisten als Einzelmenschen beziehen soll, da sich unser Theoretiker, soweit wir es feststellen können, nach dieser Richtung nicht ausspricht.

Wir haben bereits gesehen, daß Jordan die Religionsfreiheit nicht nur christlichen, sondern auch nichtchristlichen Religionsgemeinschaften zugesteht. Das erwähnte Kriterium für die Anerkennung durch den Staat ist auch in diesem Sinne gehalten. Und wie bei der Begründung der Glaubens- und Gewissensfreiheit wirkt auch hier individualistisches Denken mit. Jordan erklärt nämlich noch, daß kein rechtlicher Grund besteht, einer Kirche die Anerkennung zu verweigern, wenn sie weniger als andere Kirchen im Sinne des Staatszweckes liegt; denn über den eigentlichen Zweck steht weder dem Staate noch den Nichtgenossen der Kirche, welche freilich, fügt Jordan verstehend hinzu, „die ihrige stets für besser halten werden", ein Urteil zu, „sondern nur den Kirchengenossen selbst"; der Mensch muß „auch im Staate befugt bleiben, seine selbstzwecklichen Angelegenheiten allein und frei zu beurteilen".[52]) Diese Hervorhebung des Menschlichen, das nicht vom Staate erfaßt werden darf, spricht Jordan einmal am einfachsten und schönsten aus in den Worten: „Der Mensch darf im Bürger nicht untergehen, nicht vernichtet werden, da das Bürgertum vielmehr nur ein Mittel sein soll, das Menschentum zu entwickeln und zu vervollkommnen"[53]) das ist fast ein klassischer Satz der individualistischen, von der Humanitätsidee durchleuchteten Staatsauffassung.

Wie bereits angedeutet worden ist, fordert Jordan nicht nur die staatliche Anerkennung der Kirchen, sondern auch

ihre Beaufsichtigung und das Plazet. Wenn wir bedenken, daß der Trennungsbeschluß der Nationalversammlung das Plazet fallen läßt, kommt uns dieses Eintreten Jordans unter dem ersten Eindruck merkwürdig polizeistaatlich gedacht vor. Bedeutet schon die staatliche Anerkennung einer Kirche eine Bindung von Staat und Kirche, die sich, wenn sie nicht liberal gehandhabt wird als Unterdrückung auswirken kann, so bietet das Plazet, wie wir uns im Hinblick auf die Bedenken Rottecks, der in dieser Frage unterscheidet zwischen einer freien und unfreien Kirche, erinnern, die Möglichkeit, eine Kirche zu verfolgen, ihr staatliche Maßnahmen aufzuzwingen, die gegen das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Freiheit der Kirche überhaupt gerichtet sein können. Liegt in der großen auch von Jordan bekämpften Umklammerung von Staat und Kirche, daß eine bestimmte Kirche und ihre Angehörigen gegenüber andern Kirchen und Einzelmenschen Vorrechte besitzen, gewissermaßen eine Beherrschung des Staates durch diese bestimmte Kirche, so enthalten die besondere Beaufsichtigung der Kirchen und das Plazet nicht geringe Möglichkeiten einer Beherrschung der Kirche durch den Staat. Bei einem Manne wie Jordan, der sich bemüht, das Menschliche, nicht vom Recht zu Erfassende gegenüber dem Staate hervorzuheben, müssen deshalb ganz bestimmte Gründe wirksam sein, die ihn zu einer Anerkennung des Plazet bestimmen, besonders wenn man noch bedenkt, daß er in der ideellen Wertung die Kirche über den Staatszweck stellt.

Das Eintreten Jordans für das staatliche Aufsichtsrecht und das Plazet ist zunächst zu verstehen aus dem rechtsstaatlichen Denken: Der Staat hat die Befugnis, „von allem, was in den Kirchen vor sich geht, Kenntnis zu nehmen"; es dürfen deshalb „kirchliche Verordnungen nur mit Vorwissen und Genehmigung des Staates" „von den Kirchenvorstehern erlassen werden". Aber „bloß in rechtlicher Hinsicht ist der Staat zu prüfen berechtigt".[54]) Im Hintergrund wirkt natürlich Jordans liberal-religiöse Einstellung, die Stimmung gegen die Orthodoxie, besonders gegen die römische Kirche, der Gegensatz zum „Restaurationssystem". Denn es ist gewiß nicht abwegig gedacht, wenn wir hier die Haltung des Liberalen in dem Sinne verstehen, daß das staatliche Beaufsichtigungsrecht und das Plazet dem liberalen, bürgerlichen Staat eine Waffe sein sollen gegen den „Jesuitismus", ein Mittel zur „Herrschaft des Rechtsgesetzes" im Verhältnis von Kirche und Staat. Da Jordan, wie wir gesehen haben, eine „ecclesia dominans" ablehnt, so ist klar, daß er nicht zulassen

will, daß die alten Kirchen, auch wenn sie die Staatshilfe dazu nicht mehr haben, etwa mit eigenen Kräften Glaubenszwang ausüben. Wir finden bei Jordan einen Hinweis, daß das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit auch das Recht auf Schutz vor Kränkung und Verletzung derselben in sich schließt.[55]) Der Staat darf eine Gewalt, die sich „unabhängig von ihm" „gegen ihre Genossen geltend machen, also einen Staat im Staate bilden will, gar nicht dulden", weil das mit dem Rechte" „unverträglich ist".[56]) Wenn das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit geschützt werden soll, kann man leicht verstehen, daß ein liberaler Theoretiker eben staatliche Beaufsichtigung und Plazet für notwendig hält, besonders in einer Zeit, wo die alten kirchlichen Kräfte im Vordringen sind und zu widerrechtlichen Maßnahmen gegen ihre Angehörigen vorgehen können. Daß er allerdings die Problematik seines Standpunktes trotz der Betonung des Rechtes nicht gesehen hat, eben die Möglichkeit von Zwang auf die Kirche, wie es Rotteck bemerkt hat, scheint von seiner schärferen Stimmung gegen die katholische Kirche herzurühren.

Die Kulturkampfstimmung ist schließlich auch die Ursache gewesen, daß Jordan einen Vorstoß gegen die Gewissensfreiheit unternommen hat und dadurch in Widerspruch zu einem von ihm selbst verteidigten Prinzip gekommen ist. Ernst Lempp hat festgestellt, daß „für unvereinbar mit dem Menschenrecht des einzelnen auf Freiheit und mit dem Frieden zwischen den Konfessionen" „Jordan gar die Verweigerung von Taufe und Absolution der Häretiker durch die Kirche" hält.[57]) Gegen solche Verweigerung soll also der Staat einschreiten können. Da Taufe und Absolution rein religiöse Dinge sind, so bedeutet das, daß die Kirche durch den Staat zur Vornahme religiöser Handlungen gezwungen werden soll. Das ist einmal ein Widerspruch gegen die Auffassung, daß in der Religion „bloß die Macht des Glaubens und der Wahrheit herrschen" soll, wonach die Kirche keinen Glaubenszwang soll ausüben dürfen,[58]) zum andern ist es inkonsequent deswegen, weil das Individuum mit Hilfe des Staates auf die Kirche soll einen Zwang ausüben dürfen. Jordan mißt also hier nicht mit gleichem Maß. Wir werden diese Haltung Jordans in der Paulskirche uns erklären müssen aus der erregten Stimmung der Debatten über das Verhältnis von Kirche und Staat; dort sind, wie Lempp nachgewiesen hat, die Klerikalen auf möglichste Unabhängigkeit ihrer Kirche vom Staat ausgegangen.[59]) Ein Individualist und Romgegner wie Jordan hat

wohl in dieser Situation besondere Gefahren für das Individuum sehen müssen, wobei er freilich, zu weitgehend, in Widersprüche gekommen ist. Den Hauptwiderspruch haben wir noch gar nicht hervorgehoben: Lempp meint mit Recht: „Jordan merkt nicht, daß ein Zwang zu taufen und zu absolvieren auch einen Angriff auf die Gewissensfreiheit bedeutet, sofern den Geistlichen doch ebenso ein Gewissen zugebilligt werden muß".[60]) Es ergibt sich also hier das Bild, daß die erwähnte Auffassung Jordans nicht nur sich richten kann gegen rein religiöse Satzungen der Kirche, sondern auch gegen die Gewissensfreiheit ihrer Geistlichen als Individuen. Ausübung staatlichen Zwanges auf die Kirche zur Spendung der Taufe und der Absolution wäre somit ein krasser Fall der Beherrschung der Kirche durch den Staat. Wir erinnern uns, daß Rotteck in seinem gewiß auch problematischen staatlichen Reformierungsrecht ausdrücklich sakramental fundierte Dinge ausnimmt, und können feststellen, wie sehr sich die beiden Theoretiker in dieser Frage voneinander unterscheiden.

Über das ius reformandi finden wir bei Jordan nur eine kurze Bemerkung, die beweist, daß er dieses Recht sehr modifiziert sieht, ohne daß er aber darauf eingeht, wie etwa Rotteck, inwiefern der Staat selbst Reformen an der Kirche vornehmen soll. Jordan spricht sich dahingehend aus, daß die Kirchenvorsteher, „jede von der ganzen Kirchengesellschaft gebilligte, wesentliche Reform zur Anerkennung vorlegen" müssen; nur „aus Rechtsgründen" darf die Reform verweigert werden.[61]) Da liegt doch eigentlich zu Grunde, was schließlich auch Rotteck will, daß die Reform von der Kirche ausgehen soll. Und die staatliche Anerkennung der Reform ist nichts anderes als die Erteilung des Plazet in einem bestimmten Fall.[62]) Bemerkenswert ist neben dem Ausdruck rechtsstaatlichen Denkens nur „aus Rechtsgründen" der demokratische Einschlag: „von der ganzen Kirchengenossenschaft gebilligte Reform". Darin zeigt sich zugleich die antihierarchische Haltung Jordans.

Wir haben bis dahin eigentlich mehr das Negative der Stellungnahme Jordans zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat hervorgehoben, genauer gesagt, dasjenige vor allem, das durch die Anerkennung des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit die politische Privilegierung der alten Kirchen und ihrer Angehörigen verneint und durch das Eintreten für die Beaufsichtigung der Kirchen und das Plazet dem Staat ein Mittel zuerkennt, die Individuen vor intoleranten Maßnahmen der Kirchen zu schützen.

Wir haben dabei nicht übersehen, daß sich die Subordination der Kirche unter den Staat sehr zu Ungunsten der Kirche auswirken kann, daß Jordan in allzu scharfer Betonung des Menschenrechtes in Widerspruch zur Freiheit der Kirchen und zur Gewissensfreiheit der Geistlichen gekommen ist. Die Stellungnahme Jordans erschöpft sich aber nicht in einer kirchenpolitischen negativen Haltung gegen die Kirchen, insbesondere gegen die katholische Kirche, sondern dieser Theoretiker ist auch erfüllt von Gedanken einer positiven Arbeit des Staates für Religion und Kirche.

Wir erinnern uns, daß Jordan eine Förderung der sittlich-religiösen Bildung des Volkes in den Bereich der Staatstätigkeit miteinbezieht. Und in der Forderung nach religiöser Kindererziehung, die wir wegen ihrer Bedeutung für die Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit schon im Zusammenhang mit diesem Problem behandelt haben, hat Jordan schon einen maßgebenden Grund für die staatliche Förderung der Religion angegeben: Es ist die Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit des Volkes, die erzieherische Wirkung der Pflege der Religiosität.[63]) Aus seiner Auffassung vom Zwecke des Staates „Begründung der Herrschaft des Rechtsgesetzes" leitet Jordan Recht und Pflicht der Staatsgewalt ab, „Kirchen zu errichten, ihre Rechtsverhältnisse zu ordnen und sie in ihren Rechten zu schützen".[64]) Das Gleiche leitet er für die Schule ab.[65]) Der Staat soll also Religion und Wissenschaften durch Errichtung von Schulen und Kirchen fördern. Jordan tritt damit für „Schulen und Kirchen" als „Anstalten des Staates" ein.[66]) Er unterscheidet aber ausdrücklich, daß Schulen und Kirchen nur „wahre Gegenstände des Rechts" sind, insoweit sie „äußere, im Staate bestehende Institute sind"[67]) in einer „rechtlichen Hinsicht" also. „Dagegen die Zwecke, welche diese Institute zu verfolgen haben", „die Wissenschaften und die Religion liegen außer dem Bereiche der Staatsgewalt, weil sie unter Gesetzen stehen, welche die Einwirkung, namentlich äußerer Gesetze durchaus nicht zulassen." Das heißt: Schulen und Kirchen sind in der Verfolgung ihres inneren Zweckes als wissenschaftliche und religiöse Institute: „Anstalten für rein menschliche Zwecke, für die Selbstbestimmung des Menschen".[68]) Der Gehalt der Wissenschaften und Religion soll darnach nicht unter den Gesetzen des Staates stehen. Der Staat mag wohl vorschreiben, welche wissenschaftlichen Grundsätze und Religionslehren im Jugendunterricht gelehrt werden sollen, aber er selbst darf diese Grundsätze und Lehren nicht machen,

darf nicht vorschreiben, wie die Dogmen beschaffen sein müssen.[69]) Wir sehen, daß im Zustande, wo Schulen und Kirchen „Anstalten des Staates" sind, die Freiheit der Wissenschaft und der religiösen Lehre gewahrt bleiben soll.[70])

Zur näheren Begründung seines Eintretens für „Schulen und Kirchen" als „Anstalten des Staates" erklärt Jordan, daß Wissenschaften, Religion, Kirche und Staat einander Mittel sein sollen für ihre besonderen Zwecke. Die „höchste Aufgabe der Politik" soll es sein, „den Staat zu dem möglichst tauglichen Mittel zur Förderung der Wissenschaften und Religion" zu gestalten und ihre „Wohltaten" „zur Vervollkommnung des Staates möglichst" zu benützen. Jedoch die Förderung von Wissenschaften und Religion soll nicht geschehen, daß die Staatsgenossen den besonderen Zweck ihres Lebens erreichen sollen; dieser eigentliche Daseinszweck kann — wir sehen, der Individualist verleugnet sich nicht — nur aus dem inneren Leben eines Jeden erstrebt werden; „bloß darum hat der Staat geistige Bildung, Religion und Sittlichkeit zu befördern, damit die Herrschaft des Rechtsgesetzes möglich sei und immer vollkommener werden könne".[71]) So sind die Wissenschaften und die Religion M i t t e l für den Staat, weil sie eine gute Grundlage für „Herrschaft des Rechtsgesetzes" schaffen können. Jordan leitet ausdrücklich die „Verpflichtung der Staatsgewalt, die geistige und sittlich-religiöse Bildung des Volkes nach Kräften zu fördern", aus diesem Staatszweck ab, nicht nur aus der allgemein menschlichen Pflicht, sich für das Gute einzusetzen.[72])

Wenn Jordan die staatliche Sorge für Wissenschaften und Religion, für Schule und Kirche mit dem Hinweis auf den Zweck des Staates als „Herrschaft des Rechtsgesetzes" begründet und individualistisches Denken dabei äußert, so wollen wir doch nicht übersehen, daß er damit über den rein individualistischen Rechtsschutzstaatsgedanken hinauskommt zur Idee des Kulturstaates. Wilhelm von Humboldt kennt in seiner Theorie über den individualistischen Rechtsschutzstaat eine Sorge des Staates für Wissenschaften und Religion nicht.[73]) Die Auffassung Jordans bedingt aber eine enge Verbindung des Staates mit Schule und Kirche, und da der Staat durch deren Wirkung auf die geistige und religiös-sittliche Kultur des Volkes vervollkommnet werden soll, liegt eben darin der Gedanke des Kulturstaates.

Wir erinnern uns, daß Jordan auch die deistisch-rationalistische Tendenz zeigt, die Religion zu ethisieren. In der Ansicht von der Kirche als eines Mittels zur Vervoll-

kommnung des Staates offenbart sich diese Ethisierungstendenz auch, da der religiös-sittliche Einfluß der Kirche auf ihre Angehörigen dem Staate zu Gute kommen soll. Die Betonung liegt auf dem Sittlichen, nicht auf dem Religiösen. Jordan bewegt sich hier auf der Linie, auf der wir auch Rotteck gesehen haben. Es ist das Eintreten für eine Benützung der Kirche durch den Staat im Sinne des Aufklärungsgeistes eines Joseph II., wobei allerdings Jordan ein größerer „Josephiner“[74]) zu sein scheint als Rotteck, besonders, wenn wir uns an ihre verschiedene Stellungnahme zum Plazet erinnern. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist auch bei Jordan als eine Grundlage für den Fortschritt gedacht, wie dies der Gedanke der Vervollkommnung des Staates andeutet. Das bedingt, daß Staat und Kirche liberal sein sollen, wie wir das aus der Staats- und Kirchenauffassung Jordans herauslesen können. Wenn wir nun auch die Ethisierungstendenz der Religion bei Jordan hervorgehoben haben, so wollen wir doch nicht übersehen, daß der Gedanke von der Vervollkommnung des Staates durch Religion und Kirche — hier abgesehen von den Wissenschaften — auch darauf hinweist, daß sittlich,religiöser Geist sich im Staatsleben auswirken soll. Da dieser Geist aber orientiert ist an Normen einer überstaatlichen, jenseitigen Instanz, so läßt Jordan auch hier etwas erkennen von jener Anerkennung dieser Normen, wie wir sie schon bei seiner Stellungnahme zum Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit haben hervorheben können.

Die Aufnahme der Kirchen in den Staat als Staatsanstalten soll alle Kirchen in ihren Rechten nivellieren. Jordan fordert rechtliche Gleichstellung aller anerkannten Kirchen.[75]) Über die juristischen und politischen Schwierigkeiten einer unparteiischen Förderung bei rechtlicher Gleichstellung äußert sich Jordan nicht. Er entwickelt im Zusammenhang mit der These von Recht und Pflicht der Staatsgewalt, Kirchen zu errichten, auch keine Gedanken darüber, wie der Staat in dieser Hinsicht mit Rom handeln soll, ob die Grundlagen zur Förderung der katholischen Kirche in einem Konkordat gesucht werden soll. Wir wissen aber aus der Untersuchung von Wieber, daß Jordan scharfe Worte gegen die Konkordatspolitik gesprochen hat, wie das bei diesem Gegner der römischen Kirche nicht anders sein kann.[76])

Ob Jordans Stellungnahme in der Nationalversammlung noch vom Gedanken der Förderung der Kirche geleitet ist, ist schwer zu sagen. Nach der Abhandlung von Lempp scheint er dort vor allem von Kulturkampfideen bestimmt

worden zu sein, wie wir aus dem angeführten Beispiel bei der Betrachtung der Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit entnehmen können. Außer der rechtlichen Gleichstellung hat Jordan noch gefordert: „Alle besonderen Vorrechte und Privilegien sind für immer aufgehoben". Die besondere Beaufsichtigung der Kirchen soll aber bestehen bleiben.[77]) Es ist eben die Tendenz, die alte Kirche in ihrer Machtposition, rechtlich und wirtschaftlich, zu schwächen. Lempp stellt an Jordans Stellungnahme in der Paulskirche nicht nur Widerspruch zur Gewissensfreiheit, sondern auch eine Unklarheit in den Zielen fest.[78])

IV.

Paul Pfizer.
1801—1867.

In der Geschichte der nationalen Bewegung im Deutschland der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts ist der Schwabe Paul Pfizer vor allem bekannt durch seinen Blick für Preußens Bedeutung zur Lösung der deutschen Frage.[1]) Sein „Briefwechsel zweier Deutscher", Stuttgart 1831 und die kleine Schrift „Gedanken über das Ziel und die Aufgaben des deutschen Liberalismus, Tübingen 1832 sind ein beredtes Zeugnis davon. In den Jahren nach der Julirevolution ist Pfizer einer der Führer der württembergischen Kammeropposition. Im Jahre 1848 ist er eine Zeitlang württembergischer Kultusminister, zugleich Mitglied der Nationalversammlung. — Im folgenden wollen wir diesen nationalen Denker in seiner Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat kennen lernen. Als Hauptquelle für unsere Untersuchung haben wir seine „Gedanken über Recht, Staat und Kirche, zwei Teile", Stuttgart 1842.

Wenn es sich nun auch bei Pfizer zunächst darum handelt, seine Staatsauffassung zu skizzieren, so wollen wir gleich darauf hinweisen, daß er die Grundlagen dazu aus der kantischen Rechtsschule hat.[2]) Das heißt, daß er wie Jordan ein Anhänger des Vernunftrechts ist. Und auch bei ihm sehen wir, daß seine vernunftrechtliche Staatsauffassung nicht „unhistorisch" ist. Er weiß, daß der Staat in empirischer Betrachtung „mehr als das Werk der Naturnotwendigkeit und des geselligen Instinkts, denn als das Werk ausdrücklichen Vertrags erscheint".[3]) Er kennt in der Geschichte als Staatstypen den „Willkürstaat" und den „Glaubensstaat".[4]) „Nicht das Recht und die Politik, sondern die Natur oder der Schöpfer der Natur schafft ursprünglich den Staat",

spricht er, eigentlich historisch-naturalistisch, aus.[5]) Aber Pfizer ist auch stark ergriffen von der „politischen Bewegung der gebildeten Völker", durch die seit der Entstehung der Vereinigten Staaten von Nordamerika und seit der großen französischen Revolution das Vernunftrecht als „Element der Rechtsbildung" „von der Weltgeschichte einmal in sich aufgenommen" ist.[6]) Er ist der Ansicht, daß „gerade der vernunftrechtliche Begriff der Gesamtpersönlichkeit den Naturstaat zum sittlichen Organismus erhebt". [7]) Wir sehen, der Verteidiger des Vernunftrechts gehört auch zu den Männern des „Reformationssystems", wenn wir den Ausdruck Sylvester Jordans gebrauchen wollen; er hat von der organischen Staatsauffassung der „historischen Rechtsschule" gelernt, deren Einseitigkeiten er im übrigen ebenso bestimmt ablehnt,[8]) wie er die Staatstheorie der Restauration verwirft.[9]) Es ist seine Staatsauffassung auch eine Synthese von vernunftrechtlicher und organischer Staatslehre.

Da wir Pfizer als einen Anhänger des „Reformationssystems" erkennen, so verstehen wir, daß er in seiner Stellung zur Staatsform sich für das Repräsentativsystem in der Form der konstitutionellen Monarchie ausspricht.[10]) Er zeigt damit auch den bekannten Reformismus vernunftrechtlich orientierter Liberalen. Obgleich er im Grunde genommen die Volkssouveränität anerkennt, bekennt er sich nicht zu ihrer Konsequenz, der demokratischen Republik: die französische Revolution ist ihm „ein folgenschwerer Fortschritt in der Weltgeschichte, weil sie dem Grundsatz der Selbstherrlichkeit der Völker praktische Geltung verschafft hat"; diese Anerkennung läßt sich Pfizer nicht einschränken durch Gedanken an die Greuel der Revolution, wohl aber schränkt er eben die Folgen der „Selbstherrlichkeit der Völker", die doch die Idee der Volkssouveränität in sich enthält, ein und lehnt die „Tatsache unmittelbarer Volksherrschaft" ab. Er erklärt, daß „aus dem Grundsatz der Volkssouveränität" „keineswegs mit Notwendigkeit die wirkliche Demokratie" folgt.[11]) Pfizers aristokratischer Geist scheut vor der Volksherrschaft zurück, er sieht in ihr ähnliche Gefahren wie in der absoluten Monarchie: hier Schmeichler des Fürsten, dort Schmeichler und Augendiener des souveränen Volkes. Er hält eine Verfassung für gut, wenn das monarchische, aristokratische und demokratische Element in ihr gemischt sind.[12])

In der Frage nach dem Zweck des Staates betont Pfizer in seiner vernunftrechtlichen Einstellung den Staat als „Rechtsverein",[13]) aber er ist kein Anhänger der rein individualistisch gestimmten Rechtsschutz-Staatsidee. Er sieht,

daß die Staaten in der Wirklichkeit außer der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung auch andere Aufgaben, z. B. für Handel, Gewerbe, Landwirtschaft, Kunst, Erziehung usw. erfüllen, daß also „ein reiner Rechtsstaat" nirgends anzutreffen ist.[14]) Als eine Reaktion gegen ein aristokratisch-monarchisches System, gegen die „Ausbeutung" des Volkes „für persönliche Zwecke der Gewalthaber" kann er die rein individualistische Staatsauffassung zwar verstehen, aber sie ist ihm doch „eine zu einseitige und negative Richtung" und deshalb für die Wissenschaft und die Politik abzulehnen.[15]) Wir haben schon feststellen können, wie Pfizer in seiner Synthese von vernunftrechtlicher und organischer Staatsauffassung den Staat als einen „sittlichen Organismus" bezeichnet. Es ist nur konsequent, wenn er in dieser ethizistischen Staatsauffassung, die wohl auf einen Einfluß der klassischen Philosophie zurückzuführen ist, neben der Einwirkung der „historischen Rechtsschule", zu folgendem Postulat kommt: „Recht und Staat sollen der wahren Sittlichkeit und jeder höheren Entwicklung reiner Menschlichkeit die Wege bahnen und den Boden zubereiten".[16]) Der Staat soll also nicht bloß Rechtsschutzstaat, er soll auch „Vernunftstaat" sein, ein Begriff, den wir bei Untersuchung des Hauptproblems näher kennen lernen werden. Für uns ist nun vor allem die Frage wichtig, in welcher Weise diese Auffassung vom Zweck des Staates sich in der Stellungnahme Pfizers zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat auswirkt, ob er im Gedanken der staatlichen Förderung der Sittlichkeit und Humanität auch einen Weg in das besondere Gebiet der staatlichen Förderung des kirchlich-religiösen Lebens kennt.

Mindestens ebenso wichtig ist freilich auch Pfizers Stellung zu Religion und Kirche. Wir können nun bei dem Bekenntnis zur Humanität vielleicht annehmen, daß wir in Pfizer einen Vertreter eines rein diesseitig eingestellten Humanismus vor uns haben. Jedoch trifft dies nicht zu. Auch bei Pfizer schließen das Bekenntnis zur Humanitätsidee und christlicher Glaube einander nicht aus, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß ein starkes rationalistisch-deistisches Element in diesem Glauben wirksam ist. In geschichtsphilosophischer Betrachtungsweise sieht Pfizer „die ganze Weltgeschichte" „einerseits als das Werk menschlicher Freiheit, andererseits einer göttlichen Notwendigkeit".[17]) Diese relativ indeterministische Auffassung verbindet er mit dem Fortschrittsgedanken im Sinne der Humanität

und des Christentums und feiert den christlichen Geist der Liebe und die Bedeutung des Christentums als weltgeschichtlichen Sieg der geistigen Mächte über die irdischen".[18]) Wir sehen, das ist nicht die Sprache eines orthodoxen Kirchenglaubens oder der einfachen Religiosität des gläubigen Volkes, wenn Pfizer auch durchaus Verständnis zeigt für „kindliche Vorstellungsweisen, die mit den heiligsten Überzeugungen eines Volkes verwachsen sind".[19]) Es ist vielleicht auch ein Anklingen Schleiermachers bei Pfizer zu hören, wenn neben der deistischen Meinung, daß „ein Kern der Wahrheit" in jeder Religion sei, alle Religionen aufgefaßt werden als „nur ein verschiedener Ausdruck desselben ewigen Gefühls und des Verlangens, das Verhältnis des Menschen zu der Quelle alles Daseins zu erkennen und zu ordnen".[20])

Pfizer selbst begründet die Religion auf Ethik, ohne sie aber völlig zu ethisieren und in einen Diesseitsglauben aufzulösen, wie wir nun leicht verstehen können. Die sittliche Bestimmung des Menschen steht ihm axiomatisch fest und gibt die Grundlage für den Glauben an Gott. So entspringt ihm die Religion „aus der sittlichen Natur des Menschen", und Religion und Kirche haben „keinen andern Zweck, als die höchstmögliche Veredlung, sittliche Reinigung und Heiligung des Menschenlebens".[21]) Wenn Pfizer an einer andern Stelle noch weiter als „Zweck der Kirche die Erziehung des Menschengeschlechtes zur echten Menschlichkeit, die sittliche Veredelung der Erdenbürger und ihre Weihung für ein himmlisches Reich der Geister" bezeichnet,[22]) so sehen wir hier den Humanismus in einer für die damalige Zeit merkwürdigen Verbindung mit dem Jenseitsglauben. Das heißt doch nichts anderes als die Ablehnung des rein atheistischen Humanismus etwa eines Ludwig Feuerbach. Diese Ablehnung wird noch deutlicher in der Wendung gegen die einseitig rationalistische Tendenz der Wissenschaft, „jede Ahnung des Jenseitigen in ein Diesseitiges aufzulösen".[23])

Wir können daraus ersehen, daß Pfizer eine Versöhnung von Glauben und Wissen wünscht. Allerdings im Hinblick auf Protestantismus und Katholizismus muß er sich sagen, daß „in beiden Kirchen das Dogma mit der fortgeschrittenen Entwicklung des Gedankens nicht im Einklang" steht.[24]) Die glaubensfeindliche Richtung der Wissenschaft erklärt er aus dieser Tatsache.[25]) Er sieht aber auch eine Richtung in der Wissenschaft, die mit Eifer an dem Werk der Einigung von Vernunft und Offenbarung arbeitet.[26]) Dem Protestantismus schreibt Pfizer die „weltgeschichtliche

Bestimmung" zu, die Versöhnung von Glauben und Denken herbeizuführen.[27])

Stammt dieser Gedanke mit seiner deutlichen deistischen Versöhnungstendenz aus dem rationalistischen Geist, so finden wir Pfizer von der Romantik beeinflußt, wenn er, der Protestant und Liberale, die „katholische Idee der allgemeinen Kirche" anerkennt. Der Glaube an die große geistige Einheit der Menschheit, die im Laufe der Geschichte kommen wird, macht ihm die „Weltkirche" nicht zur „Unnatur", wie es die „Weltmonarchie" ist, sondern zu einer „heiligen Herzensangelegenheit". Die Kirche hat ja nicht das Nationale, sondern das Allgemeinmenschliche zur Grundlage.[28]) Ohne freilich das Papal-System zu akzeptieren, nähert sich Pfizer weitgehend dem katholischen Ideal. Mag er dazu nicht unwesentlich bestimmt sein durch das Bestreben, die Versöhnung von Religion und Wissenschaft, von Katholizismus und Protestantismus gerecht zu Ende zu denken, indem er das Ideal der „Weltkirche" vom Katholizismus übernimmt, nachdem er die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen als „Bestimmung" des Protestantismus erkannt hat, so kann man doch annehmen, wie sehr er im Grunde unter den Einfluß der Romantik gekommen ist. Wenige Jahre nach Pfizer hat ein anderer Liberaler, vom Katholizismus herkommend, Brüggemann, der Chefredakteur der „Kölnischen Zeitung" ähnliche Gedanken entwickelt. Daß er von der Romantik beeinflußt ist, hat Karl Buchheim nachgewiesen.[29])

Wenn wir uns nun dem Hauptproblem zuwenden können, müssen wir uns stets vor Augen halten, daß nach Pfizers Auffassung Staat und Kirche in eine hohe sittliche Stellung hinaufgehoben und dadurch einander nahe gebracht sind, wenn sie auch sonst in ihren bestimmten Zwecken voneinander unterschieden sind, und die Kirche in ihrem Zweck der „Weihung" der Menschen „für ein himmlisches Reich der Geister" über den Staat hinausgestellt ist. Jedoch bei der Vereinbarkeit von Humanität und Christentum im Sinne Pfizers ist das nur ein Unterschied, aber kein Gegensatz. Kann nicht die Kirche zu Gunsten der Zwecke des Staates sich auswirken? Kann nicht der Staat in seinem Wirken für Sittlichkeit und Humanität schließlich auch für das religiöse Jenseitsziel der Kirche mittelbar Grundlagen schaffen? Diese Frage veranlaßt uns, vor dem Eingehen in die Untersuchung über die Stellungnahme Pfizers zu den verschiedenen Positionen im äußeren Verhältnis von Kirche und Staat darnach

zu schauen, ob er zwischen Kirche und Staat einen inneren Zusammenhang annimmt. Weil uns hier die beiden, erfaßt von einer nicht geringen Ethisierungstendenz, dargestellt werden, ist diese Frage gewiß nicht abwegig. Wir können feststellen, daß Pfizer die Grundlage des Staates das „Rechtsgesetz" „aus des Menschen sittlicher Bestimmung" begreift, die „ihre Verwirklichung nur durch den Glauben an eine sittliche Weltordnung" findet. So kommt es zur Auffassung, daß der „Glaube an die Unverbrüchlichkeit des Rechtsgesetzes und der Glaube an eine sittliche über die Grenzen des Sichtbaren hinausragende Weltordnung Gottes" ihren Ursprung haben „aus dem Bewußtsein der sittlichen Bestimmung".[30]) Deshalb hängen „Religion und Politik . . . in ihrem letzten Zweck und Endziel" zusammen.[31]) Der innere Zusammenhang zwischen Religion und Politik und dadurch zwischen Kirche und Staat als der religiösen und der politischen Organisation wird weiterhin ausgesprochen in den Worten: „Es ist ein und dasselbe Gesetz in der innersten Brust des Menschen, das ihn sowohl zu Recht und Staat, als zur Gottheit und zur Kirche leitet".[32]) Aus diesem inneren Zusammenhang heraus ist auch zu verstehen, daß Pfizer die Bedeutung der „Sittlichkeit im Volksleben" für das „Gedeihen im Staatsleben" stark hervorhebt, aber diese Sittlichkeit abhängig macht von „Religion und Glauben" und eine „allgemeine, das Volk durchdringende Religiosität" nur durch die Kirche möglich sieht.[33]) Das heißt schließlich nichts anderes, als daß ein „Gedeihen im Staatsleben" vom Wirken der Kirche für die Religion und Sittlichkeit des Volkes abhängt.

Diese Auffassung eines liberalen Theoretikers erhöht gewiß unser Interesse an seiner Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat. Müssen wir nicht fragen, ob bei der Annahme eines solch tiefen Zusammenhanges vom „Zweck und Endziel" des Staates und der Kirche, beim Glauben von Ursprung beider aus dem gleichen Gesetz im Wesen des Menschen und beim Hervorheben der Bedeutung der Kirche für die Wohlfahrt des Staates nicht auf ein möglichst enges Verhältnis hinausgezielt wird? Und schon muß aber auch die andere Frage auftauchen: Auf welche Weise kann ein liberaler Theoretiker, der für die vernunftrechtlichen Prinzipien kämpft, sich für ein enges Verhältnis von Staat und Kirche einsetzen? Diese vernunftrechtlichen Prinzipien in freiheitlicher Auffassung haben doch eher die Tendenz in sich, Staat und Kirche möglichst auseinanderzuhalten, Politik und Religion möglichst voneinander zu tren-

nen. Muß nun Pfizer, der Anhänger des liberal interpretierten Vernunftsrechts, nicht auch Elemente der Trennung zeigen trotz der Betonung des inneren Zusammenhanges und der Bedeutung der Kirche für den Staat? Und muß er als Theoretiker des modernen Staates nicht auch die Rechte des Staates gegenüber der Kirche betonen? Da er aber die Kirche in ihrer Bedeutung für die Höherentwicklung der Menschheit anerkennt, muß er nicht auch für Rechte der Kirche gegenüber dem Staate sprechen?

Wir wollen nun im folgenden sehen: wieweit Pfizer Staat und Kirche voneinander trennt, wie er ihre gegenseitigen Rechte hervorhebt und wie er schließlich beide in einem idealen Zukunftsbilde aufs Höchste vereinigt.

Wenn wir darnach fragen, von welcher vernunftrechtlichen Position aus Pfizer Elemente der Trennung entwickeln kann, so tritt uns vor allem einmal das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit entgegen. Es liegt bekanntlich in der Eigentümlichkeit dieses Rechtes als eines Menschenrechtes, daß es zunächst einmal das Verhältnis von Individuum und Staat betrifft, sich aber weiterhin auswirkt auf das Verhältnis von Kirche und Staat. In ethischer Begründung, nämlich im Hinblick auf das Gebot des Sittengesetzes, „nach Erkenntnis der Wahrheit zu streben und der erkannten Wahrheit nachzuleben", spricht Pfizer ein „unveräußerliches und unbeschränkbares Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit" jedem Menschen zu.[34]) Mit der Anerkennung dieses Menschenrechtes ergibt sich als unmittelbare Folgerung für das Verhältnis von Individuum und Staat, daß der „Vollgenuß der bürgerlichen Rechte" nicht „abhängig" gemacht werden darf vom Glauben oder von der religiösen Überzeugung. Ebenso widerspricht es diesem Recht, den Staatsbürger wegen Glaubenswechsel „mit Ausstoßung aus der Staatsgesellschaft zu bestrafen". Denn, so sagt Pfizer in seinem vernunftrechtlichen Denken, „die Fortdauer des Staatsbürgerrechts" darf nur an die Bedingung der „Anerkennung des Rechtsgesetzes" geknüpft werden.[35]) Damit gehört Pfizer also auch zu denen, die wie Rotteck, Welcker, Jordan den Staat aus seiner konfessionellen Gebundenheit herauslösen und die Qualifikation des Individuums als eines Staatsbürgers nicht mehr unter die Bedingung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche stellen.

Bevor wir nun die Frage beantworten wollen, welche Folgerungen sich aus diesem Trennungsschritt für das Ver-

hältnis von Staat und Kirche ergeben, wollen wir schauen, ob auch Pfizer etwas von der uns schon bekannten Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Verhältnis von Individuum und Staat zeigt.

Wenn Pfizer als Folgerung aus dem Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit ein Abrücken des Staates von bestimmten konfessionellen Forderungen an den Einzelnen als Bedingung für den Vollgenuß der allgemeinen bürgerlichen Rechte anerkennt, jedoch die vorsichtige Einschränkung hinzufügt „solange eine religiöse Überzeugung nicht unverträglich ist mit der Erfüllung von Bürgerpflichten",[36]) so taucht die Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit auf. Diese Einschränkung ist nichts anderes als ein Ausdruck des modernen Staatsdenkens. Auf den ersten Blick könnte man nun meinen, Pfizer wolle damit einfach im Falle einer Kollision zwischen den Forderungen des Staates und den Geboten der religiösen Überzeugung die staatlichen Befehle über den Einspruch des religiös gestimmten Gewissens stellen. Doch wenn wir uns an seine ethizistische Staatsauffassung und an seine Stellung zu Religion und Kirche erinnern, so werden wir verstehen, daß er diesen radikalen Weg eines auf die Religion überhaupt keine Rücksicht nehmenden Staatsdenkens nicht gehen kann. Denn dieser Weg kann nur von Theoretikern begangen werden, in deren Welt- und Lebensanschauung die Religion rein negativ gewertet, und in deren Staatsauffassung der Staat in Apotheose erhoben wird. Wir werden im Laufe unserer Gesamtuntersuchung sehen, daß bei Junghegelianern das Staatsdenken in dieser rücksichtslosen Weise über das religiöse Denken triumphiert.[37]) Bei Pfizer können wir ein solch einseitiges Staatsdenken nicht feststellen. Er weist zwar daraufhin, daß der Staat „nur seine Pflicht" erfüllt, „wenn er die Anhänger staats- und gesellschaftswidriger Irrlehren beschränkenden Maßregeln unterwirft".[38]) Jedoch man sieht schon an diesem Satze, daß Pfizer seine vorsichtige Einschränkung auch vorsichtig zu interpretieren geneigt ist, daß er ihre praktische Anwendung vor allem gegen extreme Sekten gerichtet sieht. Das geht auch daraus hervor, daß er einer Regierung recht- und pflichtgemäßes Handeln zuerkennt, wenn sie „offenbare Irrtümer" unterdrückt, die für Staat und Gesellschaft gefährlich sind.[39]) Unter diese Irrtümer rechnet er z. B. die „sozialistische Lehre von der Weibergemeinschaft", den Wahn gewisser Sekten, daß der wahre Gläubige nicht sündigen könne".[40]) Es sind, wie wir sehen, Beispiele, die in das kriminelle Gebiet hinüberspielen können, und nach allgemeiner

abendländischer Sittenauffassung ein Einschreiten des Staates gerechtfertigt wird. Im Rahmen unserer Untersuchung kommt ein näheres Eingehen darauf nicht in Betracht.

Viel näher berührt unser Problem, daß Pfizer auf die Kriegsdienstverweigerung aus religiösen Gründen hinweist und dem Staat das Recht zuspricht, Kriegsdienstverweigerern „nicht den vollen Genuß aller bürgerlichen Rechte" einzuräumen.[41]) Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß hier neben einer Geringschätzung des Sektenwesens auch Pfizers nationales Denken mitspricht. Pfizer gehört ja in der Betrachtung des religiös-kirchlichen Wesens, wie wir an seinem Kirchenideal feststellen können, nicht zu den Geistern der Zersetzung und des Separatismus, sondern blickt hin auf die großen Kirchen, die ihren Angehörigen keine Kriegsdienstverweigerung predigen. Und aus seinem nationalen Denken heraus wird er wenig Verständnis für die Kriegsdienstverweigerung haben können. Wenn wir nun auch bedenken können, daß in seiner Auffassung eine antireligiöse Einstellung nicht wirksam ist, so gibt uns seine Meinung, daß Kriegsdienstverweigerern die staatsbürgerlichen Rechte geschmälert werden sollen, doch auch ein Stück von der Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit im modernen Staat. Es ist schade, daß er nicht näher auseinandersetzt, welche Rechte gekürzt oder gestrichen werden sollen. Man könnte dann den Inhalt dieser Problematik mehr beleuchten. Immerhin werden wir sagen dürfen: Die Tatsache, daß Pfizer im Falle der Kriegsdienstverweigerung nicht etwa an irgendeine Ersatzpflicht denkt, sondern sich einfach für Schmälerung der Rechte ausspricht, zeigt uns eine Position, in der das Staatsdenken über einen bestimmten Ausdruck des religiösen Denkens gestellt wird, wonach der Einzelne wegen religiöser Bedenken als Staatsbürger benachteiligt werden kann. In diesem Falle stehen Politik und Religion in einer Antinomie gegeneinander.

Wie sehr Pfizer aber auch geneigt ist, das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie es in seinem Wesen als eines „unveräußerlichen Menschenrechtes" liegt, zu Gunsten des Individuums auszulegen, können wir an der Auffassung sehen, daß dieses Recht verletzt wird, wenn eine Regierung durch die Unterdrückung der Wahrheit und den Versuch „Lüge und Irrtum zu verbreiten", „den Staatsgenossen die Erfüllung ihrer vernünftig-sittlichen Bestimmung" erschwert. In einem solchen Falle kann eine Regierung „von Rechts wegen keinen Gehorsam fordern".[42]) Hier sehen wir, wie Pfizer aus seiner Tendenz, den Staat zu ethisieren und

aus Achtung vor der sittlichen Bestimmung des Individuums durchaus die Möglichkeit kennt, wo die Politik Rücksicht auf Sittlichkeit und Religion nehmen soll. Freilich wirft er in diesem Zusammenhang auch die Frage auf, wie schwierig es ist, die Wahrheit festzustellen; zuletzt muß sie jeder nach eigenem Wissen und Gewissen beantworten. Nur gewisse Vorsichtsmaßregeln gibt es, sowohl für den Einzelnen als auch für den Staat. Der Einzelne soll in seine Unfehlbarkeit ein billiges Mißtrauen haben, Lehren, die tief in die staatlichen und kirchlichen Verhältnisse eingreifen, der Prüfung unterwerfen, nicht gleich meinen, als Haupt einer neuen Kirche auftreten zu können. Das ist er der Gesamtheit schuldig. Und der Staat soll alle Wege zu einer offenen Prüfung ermöglichen.[43])

Außer den Folgen für die politischen Rechte schließt das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit für das Individuum das Recht in sich, seinen Glauben zu bekennen. Das bedeutet, daß niemand zur Verleugnung seines Glaubens und zur Anerkennung eines ihm widerstrebenden Glaubens gezwungen werden darf; außerdem darf niemand an der Ausübung seiner Art Gottesverehrung gestört oder verhindert werden, „solange er fremde Rechte nicht verletzt", fügt Pfizer wiederum vorsichtig einschränkend bei.[44]) Diese Einschränkung ist ohne besondere Problematik aus einer Staatsauffassung zu verstehen, die den Staat als eine „Rechtsanstalt" versteht. Jedoch auch im Zusammenhang mit den für die Religionsausübung aus der Glaubens- und Gewissensfreiheit entstehenden Folgen ist Pfizers Standpunkt nicht ohne Problematik. Er ist nämlich der Auffassung, daß die „Verpflichtung, seinen Glauben nicht öffentlich zu predigen, sich auf Hausandacht und Privatmitteilung zu beschränken, sich der Versuche, der Bekehrung anderer zu enthalten usw.", keine Verletzung dieses Rechtes bedeutet.[45]) Ist das nicht eine zu große Einschränkung, die für ein religiös gesinntes Individuum mit großem Eifer für seinen Glauben als Verletzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit empfunden werden kann, umso mehr, wenn der Inhalt seines Glaubens und die Art der Bekehrungsversuche nichts Staatsgefährliches enthält? Doch Pfizer ist der Auffassung, daß vom Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit aus „als schlechthin unveräußerliches Recht nur das freie Glaubensbekenntnis und eine, wenn auch gemeinsame, doch nicht öffentliche Religionsübung bleiben".[46]) Pfizer gesteht also damit zunächst dem Individuum die Hausandacht zu, allein oder in Gemeinschaft, wie wir es auch bei Rotteck und Jordan gefunden haben.

Nachdem wir nun den Inhalt der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Verhältnis von Individuum und Staat betrachtet haben, handelt es sich darum, ihren Inhalt im Verhältnis von Kirche und Staat zu untersuchen.

Das Eintreten für dieses Recht bedeutet, wie wir wissen, einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Trennung von Kirche und Staat. Denn ist die Zugehörigkeit zur Kirche nicht mehr Bedingung für den Besitz der allgemeinen staatsbürgerlichen Rechte, so bedeutet das einen Zustand, wo die politische Privilegierung dieser Kirche und ihrer Angehörigen aufgehoben ist. So sehen wir, daß auch Pfizer in dieser Frage sich für das vernunftrechtliche Postulat des allgemeinen Staatsbürgertums über religiös-kirchliche Schranken hinweg ausspricht. Darnach ist die Kirche gehalten, die Folgen des Rechtes der Gewissensfreiheit für das Verhältnis von Individuum und Staat anzuerkennen. Und diese Anerkennung berührt eben ihr eigenes Verhältnis zum Staat. Schließt dieses Recht den Gewissenszwang aus, so soll nicht nur der Staat keinen Gewissenszwang ausüben, sondern er muß auch darauf schauen, daß die Kirche von sich aus die Gewissen nicht mit Zwangsmitteln drückt,[47]) daß sie ferner die Bürger „durch Mißbrauch der kirchlichen Gewalt" nicht schädigt an „Freiheit, Ehre und sonstigen Rechten". Es liegt auch schon im „Wesen" und „Zweck der Kirche", „ihre Wirksamkeit hauptsächlich auf die zwanglosen Mittel der Belehrung, des Rats, des geistlichen Zuspruchs" zu beschränken.[48]) So wirkt hier außer der Staatsauffassung, die als eine Hauptaufgabe des Staates die Rechtsverwirklichung, also auch die staatliche Sorge für Aufrechterhaltung des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit betont, auch die Kirchenauffassung mit, die unter Verwerfung mittelalterlicher Praktiken den Staat als bracchium saeculare zum Zwecke des Glaubens- und Gewissenszwanges ablehnt. Es ist die Weiterführung der im Zeitalter der Aufklärung begonnenen Linie.

Damit haben wir die Hauptfolgen des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit für das Verhältnis von Kirche und Staat, soweit sie Pfizer feststellt, charakterisiert. Wir müssen nun auch an Pfizer die Frage richten, ob er den Trennungsweg weiter geht, ob er zu einer Lösung kommt etwa im Sinne des Trennungsbeschlusses der Paulskirche. Wenn wir uns an seine Staatsauffassung und an seine Stellung zu Religion und Kirche erinnern, werden wir leicht verstehen, daß er in der Trennungsfrage nicht weitergeht als bis zu den vom Standpunkt des freiheitlich-vernunftrechtlichen Denkens

aus unumgänglichen Konsequenzen. Jedoch mit dem Problem der Trennung im allgemeinen Sinne hat er sich beschäftigt. Wir müssen uns deshalb seine Bedenken anschauen, bevor wir seine positiven Gedanken über das Verhältnis von Kirche und Staat untersuchen.

Ein Ausdruck seiner Ablehnung des Trennungsgedankens ist schon die Tatsache, daß er überhaupt — und da ist er auf der gleichen Linie wie Rotteck, Welcker und Jordan — mit Kirchen, die mit öffentlichen Rechten ausgestattet sind, rechnet und daß er den Gedanken einer besonderen Anerkennung der Kirche durch den Staat kennt. Pfizer hebt hervor, daß es ganz im Ermessen des Staates liegt, die Kirche als Gesamtperson anzuerkennen, daß eine Religionsgesellschaft aus dem Rechte der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht das Recht folgern könne, vom Staat mit öffentlichen Rechten ausgestattet zu werden. Denn mag eine Kirche in den Augen ihrer Bekenner noch so heilig sein, „für den Staat als Rechtsverein ist jede Kirche doch nichts anderes als eine freiwillig errichtete Gesellschaft".[49]) Nun kommt die Anerkennung einer Kirche als neuer staatlicher Akt für die alten Kirchen nicht in Frage, weil es in den historisch bedingten Verhältnissen liegt, daß diese Kirchen schon anerkannt sind. In praktischer Anwendung müßte die Anerkennung, die ein Stück ius reformandi ist, sich auswirken bei der Bewerbung einer neuentstandenen Kirche um Ausstattung mit öffentlichen Rechten. Wir wissen bereits, daß Pfizers Blick wesentlich auf die großen bestehenden Kirchen gerichtet ist.

Wenn der Staat als „Rechtsverein" betont und ihm die Kirche als „freiwillig errichtete Gesellschaft" gegenübergestellt wird, wäre eigentlich ein Weiterschreiten im Trennungsgedanken gut möglich. Aber bei der hohen sittlichen Staatsauffassung Pfizers, bei der Bedeutung, die er der Kirche für den Staat, dem Staat für die Kirche zuschreibt, ist ihm eine positive Stellungnahme zum Trennungsproblem unmöglich. Pfizer verhehlt sich zwar nicht, daß die Tendenz der Zeit auf die Trennung ausgeht und das Trennungssystem in verschiedenen Staaten aufkommen wird. Er kann auch verstehen, daß zu Gunsten einer wahren Autonomie der Kirche die Trennungsbewegung auch von kirchlich-religiöser Seite aus ihre Impulse hat. Indem er anerkennt, daß sich die Kirche in einem Trennungssystem wie in Nordamerika gewiß freier fühlen kann als in einem Zustand, wo sie unter steter Staatsaufsicht steht, muß er sich doch die bedenklichen Folgesätze vor Augen halten, die daraus entstehen können, wenn sich der Staat gänzlich von der Kirche ablöst.[50]) Pfizer lebt ganz

im Bewußtsein des historischen Verhältnisses von Kirche und Staat und geht in seinen Bedenken von europäischen Verhältnissen aus. Man wird deshalb annehmen dürfen, daß er fühlt, daß man das „freiwillige Kirchentum" Nordamerikas, aus dem besonderen Entstehen dieser Staaten erwachsen, nicht einfach auf Europa übertragen kann.[51]) So sieht er bei einem Sichselbstüberlassen des kirchlich-religiösen Lebens Gefahren für Kirche und Staat und ist der Auffassung, daß „eine völlige Trennung der Kirche vom Staat auf die Dauer" weder im „Interesse des Staats noch dem eigenen Interesse der Kirche" „entsprechen zu können" scheine.[52])

Die Argumentation Pfizers zeigt, wie sehr sich bei ihm die Auffassung vom Zusammenhang von Religion und Politik auswirkt. Er fürchtet von der völligen Trennung eine Zersplitterung des kirchlich-religiösen Lebens, die sich als Niedergang der Religiosität offenbaren und auch zu Ungunsten des Staates erweisen könnte. Da aber der Staat . . . „aus einer durch Religiosität genährten sittlichen Gesinnung seiner Bürger so wesentliche und unschätzbare Vorteile zieht", darf „der Verfall von Kirchentum und Glauben ihm nie gleichgültig" sein.[53]) Es ist bemerkenswert, wie Pfizer im Bedenken für den Niedergang des Kirchentums im Falle einer Trennung nur auf die protestantische Kirche hinweist, die „nicht . . . überall stark und durch den Geist des kirchlichen Lebens im Volke kräftig genug ist, um ganz auf eigenen Füßen zu stehen".[54]) Während die katholische Kirche „mit ihrem Bann der Geister, der die Welt umspannt, mit ihrer festen Einheit und organischen Gliederung" die Hilfe des Staates entbehren kann. Aber kann sie, getrennt vom Staate, mit ihrem „wunderbaren, rastlosen und gewaltigen Geiste" sich nicht zu einem Staat im Staate bilden, so daß ein Kampf zwischen weltlicher Gewalt und katholischer Kirche entstehen müßte?[55]) So muß Pfizer in Gedanken an die Macht der mittelalterlichen Kirche fragen. Er fürchtet also, daß im Falle der Trennung die protestantische Kirche zu schwach und die katholische Kirche zu stark werde. Und sieht er daraus im Verhältnis von katholischer Kirche und Staat zwischen beiden Gewalten einen Kampf entstehen, so glaubt er, daß die Folgen des Zerfalls der protestantischen Kirche, die „zunehmende Verwilderung und Entsittlichung des Volks eine erneute Tätigkeit des Staats für kirchliche und religiöse Zwecke unabweisbar macht?"[56])

Zu diesen allgemeinen Sorgen um die Zukunft denkt Pfizer auch an „Folgesätze", die sich im Trennungssystem gleich zeigen müßten.[57]) Es sind Folgerungen, die er auch

aus der positiven Stellungnahme zur Bedeutung der Religiosität für den Staat nicht gezogen haben wissen will.

Pfizer betrachtet z. B. als einen Folgesatz der Trennung, daß sich der Staat nicht mehr um den Religionsunterricht kümmern dürfe, „der doch ein so wichtiger Teil der Volkserziehung ist".[58]) Unser Theoretiker setzt zwar den Inhalt dieses Bedenkens nicht näher auseinander, aber es ist klar, daß er erfüllt ist von der starken Bejahung der sittlichen Wirkung der Religiosität für den Staat. Und wenn diese Wirkung bejaht wird, muß ganz von selbst dem Staat ein gewisses Kümmern um den Religionsunterricht zugestanden werden, mindestens insoweit, als der Staat diesen Unterricht als Schulfach anerkennen soll. Aus der Bemerkung Pfizers können wir entnehmen, daß er an ein konsequentes Trennungssystem denkt, in dem eben auch der Religionsunterricht von Staatswegen nicht mehr gefördert wird, und die Staatsschule von Religion und Kirche getrennt ist.

Wenn wir sagen „konsequentes Trennungssystem", so können wir das als „Laizisierung des Staates" noch schärfer formulieren auf Grund der Feststellung Pfizers, daß der Staat als Folgesatz aus der Trennung „auch den Eid als religiöses Bestärkungsmittel rechtlicher und öffentlicher Verbindlichkeiten abschaffen" müsse.[59]) Das heißt doch ein Abschaffen eines religiösen Elementes im Staats- und Rechtsleben als Ausdruck einer Laizisierung des Staates. Aber Pfizer kann sich wegen seiner Auffassung vom Zusammenhang von Religion und Politik nicht für die Abschaffung des Eides einsetzen. Er will keinen laizisierten Staat. Er vertritt eben nicht die Auffassung, daß Religion nur Privatsache ist, und will deshalb auf religiöse Dinge im Staate nicht verzichten.

Unter den „bedenklichen Folgesätzen" der Trennung findet sich auch die Bemerkung, daß der Staat die „Ehe ihrer religiösen Weihe entkleiden und zu einem bloßen Zivilkontrakt herabsetzen" müsse.[60]) Da Pfizer auch dieses Bedenken nicht näher umschreibt, wird auf den ersten Blick nicht ganz klar, wie er das meint. Denn mag er auch an die Einführung der Zivilehe denken, die vom Staate aus ohne jede Bedingung kirchlicher Trauung als rechtliche Grundlage der ehelichen Gemeinschaft gefordert wird, und vom Staat aus gesehen die Eheschließung dadurch freilich „zu einem bloßen Zivilkontrakt" wird, so ist doch damit nicht gesagt, daß diese staatliche Auffassung sich auf die gesamte Eheschließung auswirken muß. Denn die kirchliche Trauung wird von einem Staate, der das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit

anerkennt, als kirchlich-religiöser Akt schwerlich abgeschafft werden können. Pfizer hat eben die zu seiner Zeit noch bestehende kirchliche Trauung mit Personenstandsführung durch die Geistlichen, also mit zivilrechtlicher Wirkung, vor Augen. Es ist möglich, daß er aus einer Einführung der Zivilehe den Zustand hat kommen sehen, der in unserem Jahrhundert heraufkommen kann, daß die Eheschließung sich mehr und mehr nur noch in der Form der Zivilehe vollzieht, also einen Niedergang des kirchlich-religiösen Lebens zeigt, eine Gefahr, die für die protestantische Kirche größer sein mag als für die katholische.[61]) Das Bedenken Pfizers vor der Ehe als einem „bloßen Zivilkontrakt" bedeutet zugleich, daß er keine Lösung der Klammer zwischen Staat und Kirche will, die in der Ausübung staatlicher Funktionen durch die Geistlichen in der Institution der Personenstandsführung besteht. Er geht hier auf dem gleichen Wege wie Rotteck, zeigt also auch eine konservative Haltung im Vergleich zu demjenigen Beschluß der Paulskirche, durch den die Personenstandsführung den Geistlichen genommen werden sollte.

Wenn wir bei Pfizer als Bedenken gegen die Trennung schließlich noch den Hinweis finden, daß der Staat „Institute wie die Klöster ohne ein Wort der Gegenrede hinnehmen" müsse,[62]) so erhellt das auch den Gedanken an ein Trennungssystem, das ohne antikirchliche Tendenz die Klöster als Ausdrücke kirchlich-religiösen Lebens eben gewähren lassen soll. Pfizer wird hier wohl gedacht haben, daß aber im Fall der Bindung von Kirche und Staat eher „ein Wort der Gegenrede" gegen zu häufige Klostergründungen möglich ist. Mag er als Protestant gewiß nicht zu den Klosterfreunden gehören, es ist doch auffallend, wie er ohne besondere Angriffslust ruhig Stellung nimmt. Und in einer Zeit, wo Klöster, wie z. B. im Kanton Aargau, auf Betreiben der Radikalen aufgehoben wurden,[63]) ist es besonders bemerkenswert, daß ein liberaler Theoretiker im Fall einer Trennung von Kirche und Staat an eine eindeutige Interpretation der Glaubens- und Gewissensfreiheit in Bezug auf die Klöster denkt.

Wir haben in den Bedenken gegen die Trennung darauf hinweisen können, daß sie von der Staats- und Kirchenauffassung Pfizers getragen sind. Wir dürfen nun noch einmal im besonderen vom Standpunkt der Staatsauffassung aus an einem wichtigen Argument nicht vorbeigehen. Pfizers Staatsideal ist, wie wir bereits angedeutet haben, der „Vernunftstaat". Und aus dem Vernunftstaatsgedanken mit seinem weiten Erfassen der gesamten Kultur des Volkes kommt

Pfizer zum Bekenntnis, daß zwar der „bloße Rechtsstaat" der Kirche „nicht mehr und nicht weniger als jeder andern im Staate lebenden Privatgesellschaft einräumen" mag, der „Vernunftstaat" dagegen darf „Religion und Kirchentum aus dem Bereiche seiner tätigen Fürsorge nicht ausschließen". Der Zweck des Vernunftstaates ist „die gesicherte Erfüllung menschlicher Gesamtbestimmung" möglich zu machen. Zu dieser Gesamtbestimmung gehört eben auch die Hinwendung zu Religion und Kirche. Deshalb widerspricht es dem „Begriff des Vernunftstaats", „den edelsten Zweck menschlichen Gesamtlebens dem Zufall zu überlassen".[64])

In einer Zeit, wo die Betonung der Vernunft mehr oder weniger immer einen Akzent gegen Religion und Kirche hat, ist es um so auffallender, daß gerade unter Berufung auf den „Vernunftstaat" eine Sorge des Staates für Religion und Kirche gefordert wird. Das ist bei Pfizer nur daraus zu erklären, daß eben seine Auffassung von Staat, Religion und Kirche durch die ganze ethische Begründung rationalistisch durchleuchtet ist, wenn auch in der Stellung zum Staat das historisch-naturalistische und in der Stellung zu Religion und Kirche das supranaturalistische Element nicht fehlt. Aus einem reinen Diesseitsglauben heraus wird schwerlich eine Religion und Kirche fördernde Staatstätigkeit gefordert werden, besonders wenn dieser Diesseitsglaube in Verbindung mit aktivistischem Geist sich zeigt. Und die Staatsauffassung eines Atheisten wird, wenn in ihr der Glaube an Vernunft und Humanität lebendig ist und sie sich zum „Begriff des Vernunftstaates" erhebt, gerade von diesem Standpunkt aus, wie wir noch sehen werden, Religion und Kirche möglichst weitgehend vom Staate trennen wollen.[65]) Allerdings ist auch möglich, daß eine humanistische Staatsauffassung sich verbinden kann mit einer diesseitsgestimmten Humanitätsreligion, eine staatliche Förderung dieser Religion aus politisch-psychologischen Gründen befürworten und sich also auch gegen eine Trennung der Religion von der Politik wenden kann. Wir werden diesen Standpunkt auch noch kennen lernen.[66])

Wenn man eine Sorge für Religion und Kirche in den Bereich der Staatstätigkeit hineinbezieht, hat man sich bekanntlich zu entscheiden, ob man die Kirche zu einer völligen Staatsanstalt machen will, daß sie in ihrer Organisation kein eigenes selbständiges Leben mehr besitzt, sondern nur noch durch den Staat atmet, oder ob man der Kirche unter Zubilligung öffentlicher Rechte ein organisatorisches Eigenleben läßt, daß sie unter rein kirchlicher Verwaltung

steht und in dieser Hinsicht dem Staate gegenüber selbständig ist. Wofür entscheidet sich Pfizer? Wenn wir uns erinnern, daß er neben seine Staatsauffassung einen hohen Begriff von der Kirche stellt, werden wir leicht verstehen, daß er sich für eine völlige Verstaatlichung der Kirche nicht einsetzen kann, daß ihm also das Territorialsystem nicht sympathisch ist. Er tritt, wie wir nun sehen werden, für die Koordination von Staat und Kirche ein, und dieses Eintreten enthält zugleich eine kritische Wendung gegen das Territorialsystem. Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß Pfizer von Stahls „Kirchenverfassung nach dem Recht der Protestanten" (1840) berührt worden ist. Stahl spricht bekanntlich für die Koordination der Episkopalkirche mit dem Staat. Bei Pfizer findet sich eine Bemerkung, daß „nur das Kurial- nicht aber das Episkopalsystem sich am Ende unverträglich mit dem Staat erwiesen" hat.[67]) Der Gegensatz zum Territorialsystem ist ein Angriff auf den Summusepiskopat des Landesherrn: Im gegenwärtigen Zustand des Landeskirchentums besteht keine Autonomie der protestantischen Kirche, weil zwischen Kirchenoberhaupt und Landesherrn nicht genügend unterschieden, und die Kirche vielfach nur im Interesse staatlicher Zwecke vom Staate benützt wird.[68]) Dieser unselbständigen Position der protestantischen Kirche stellt Pfizer die Macht der katholischen Kirche gegenüber, die Garantieen hat für eine „strenge Einhaltung der Grenzen weltlicher Gewalt in Kirchensachen", da „sie sich in ihren Konflikten mit der Staatsgewalt auf eine auswärtige, vom Landesherrn vollkommen unabhängige Macht, die römische Kurie stützt".[69]) Man wird nicht irren, wenn man aus dieser Bemerkung einen Nachklang aus dem Kölner Bischofsstreit heraushört. Außerdem wird man annehmen dürfen, daß Pfizer, der eben nicht nur den Staat, sondern auch die Kirche bejaht, gerade im Hinblick darauf, daß im Verhältnis von katholischer Kirche und Staat eine gewisse Koordination besteht, als Protestant für die evangelische Kirche eine ähnliche Selbständigkeit erstrebt hat.

Wie ist aber eine Autonomie von Staat und Kirche möglich. Pfizer ist sich der Schwierigkeit, eine solche Frage zu beantworten, voll bewußt. Da er aber der Auffassung ist, daß Kirche und Staat aus derselben Wurzel entspringen, glaubt er, daß sie „nebeneinander bestehen können" „als ebenbürtige und gleichberechtigte oder koordinierte Mächte".[70]) Diese Betonung der Koordination hindert nicht, auf „ein gewisses äußerliches Übergewicht des Staats" „als des Physischstärkeren" und überhaupt als der „Grundlage und Bedingung des kirchlichen wie jedes andern menschlichen

Gesamtlebens" hinzuweisen.[71]) Pfizer weiß, daß durch die Auseinanderhaltung der „eigentümlichen und unveräußerlichen" Aufgaben der Kirche in Dingen des Dogma, der Kirchenlehre und des Gottesdienstes und der „eigentümlichen und unveräußerlichen" Aufgaben des Staates für „die Rechtsverwirklichung, die Handhabung von Recht und Frieden" „für eine feste Grenzbestimmung" noch nicht viel gewonnen ist. „Denn schon das Dogma kann den Staat gefährden", und kirchliche Verordnungen, z. B. über Kirchenbuße, Ehescheidung, religiöse Erziehung der Jugend usw., greifen zum Teil tief in das bürgerliche Leben hinein.[72]) Aber auch „für die Kirche ist kein gleichgültiger Gegenstand", was die „Staatsgesetzgebung" in Dingen der Ehe, des Schulwesens, der Polizei, der Armenpflege usw. beschließt.[73]) Kirche und Staat unterscheiden sich eben nicht einfach so, daß die eine das Innere, der andere das Äußere ist, „sondern die Kirche ist", wenn sie auch vor allem auf das Innere des Menschen wirken muß, „so gut als der Staat etwas Äußerliches und durch äußere Mittel wirkendes"; und „die Angehörigen des Staats sind auch die Angehörigen der Kirche". Bei dieser problematischen Sachlage ist eine absolute Autonomie der Kirche und des Staates nicht möglich, sondern nur „eine wechselseitig beschränkte".[74])

Aus diesem Gedanken von der „wechselseitig beschränkten Autonomie" der Kirche und des Staates sehen wir, wie sehr sich Pfizer um eine gerechte Koordinationstheorie bemüht, wie man es von einem Theoretiker der Koordination, der die Ansicht hat, daß „der Zweck der Kirche an Würde und Hoheit keineswegs dem Staatszweck nachsteht", nicht anders erwarten kann.[75])

Es hat nun zwar zunächst wenig den Anschein, daß die „Autonomie" der Kirche besonders bewahrt ist, wenn Pfizer gegen das staatliche „Recht der Bestätigung und Verwerfung bei Besetzung von Kirchenämtern" nichts einzuwenden hat, ein Recht, das z. B. Rotteck, wie wir uns erinnern, gegenüber einer Kirche mit demokratischer Verfassung ablehnt. Pfizer begründet sein Einverständnis mit dieser traditionellen staatlichen Maßnahme im Verhältnis von Kirche und Staat mit dem Hinweis auf die Bedeutung der „Kirchenhäupter" für ihre „Amtsuntergebenen". Da das „Oberaufsichts- und Verordnungsrecht" der „Kirchenhäupter„ „in das Gebiet der Gesetzgebung unvermeidlich hinübergreift", hält er „eine Staatskontrolle durch Bestätigung oder Verwerfung" gerechtfertigt.[76]) Diese „Staatskontrolle" entbehrt aber bekanntlich nicht einer gewissen Problematik, da sie

doch nicht zuletzt den Sinn hat, der Staatsregierung genehme Personen an die Spitze der Kirchenregierung zu bringen. Da können sich zwischen dem rein kirchlichen und dem rein staatlichen Interesse Kollisionen ergeben, indem die Staatsregierung z. B. einen Bischof will, von dem sie annehmen kann, daß er sich gegen den Staat möglichst nachgiebig verhalten wird auch in Fällen, in denen der Geist seiner Kirche eigentlich eine Nachgiebigkeit verbietet: während die Kirche im Hinblick auf diese Gefahr einen möglichst streng kirchlich gesinnten Mann zum Bischof will. Besonders im Verhältnis von katholischer Kirche und Staat sind solche Kollisionen möglich. Wir dürfen nun freilich nicht annehmen, daß im Sinne Pfizers diese „Staatskontrolle" als eine Beherrschung der Kirche durch den Staat gedacht ist. Würde er so etatistisch gegenüber der Kirche denken, so könnte er ja nicht zum Gedanken von der „wechselseitig beschränkten Autonomie" kommen. Er hat nun zwar in direkter Verfolgung dieses Gedankens nicht die Meinung, daß die Kirche etwa ein Kontrollrecht haben soll über die Besetzung der höchsten Staatsämter, aber er fordert, daß nicht „bloß der Staat das Recht hat, die Handlungen der Kirchengewalt zu prüfen, ob sie nichts staatswidriges enthalten", sondern „auch umgekehrt die Kirche, ob die Handlungen der Staatsgewalt nichts kirchenwidriges".[77]) Pfizer anerkennt also, wie wir sehen das staatliche Plazet und damit eine wichtige Position im bestehenden Verhältnis von Kirche und Staat, aber um eine „Autonomie" der Kirche zu ermöglichen fordert er auch ein kirchliches Plazet.[78]) Taucht da nicht ein großes Stück Traditionalismus auf, in neuer Form die mittelalterliche Vorstellung von den zwei Gewalten, die nebeneinanderstehend über die Menschen herrschen? Es ist kein Zweifel, in Pfizer ist noch etwas von dieser Vorstellung lebendig. Er spricht es auch eindeutig aus: „Die Kirche teilt sich mit dem Staat in der Beherrschung seiner Bürger."[79]) Es ist auffallend, wie hier das vernunftrechtlich-liberale Denken Pfizers gar nicht zum Ausdruck kommt. Zugegeben, daß auch vom Standpunkt eines freiheitlichen Staatsdenkens das obrigkeitliche Element des Staates, der Staat als Herrschaftsform nicht negiert werden kann, wenn man nicht den Staat überhaupt negieren will, aber — einmal abgesehen von der Staatspraxis — in der liberalen Staatsauffassung kann man doch wegen der Bejahung der Teilnahme des Volkes an der Staatsgewalt durch die Volksvertretung nicht mehr von einer „Beherrschung der Bürger" schlechthin reden. Sonst läßt man die demokratische Tendenz des liberalen

Staatsdenkens außer Acht. Da aber Pfizer in seiner Staatsauffassung diese Tendenz, wenn auch gemäßigt, vertritt, so spricht er hier, erfüllt von seiner Idee der staatlichen und kirchlichen „Autonomie", eine Sprache, in welcher der freiheitliche Ton seines Staatsdenkens nicht anklingt. Und doch, wie überraschend ist es wieder für uns, wie sich Mittelalterliches mit Modernem in diesem Theoretiker zu neuem Leben mischt! Ist es nicht interessant, daß er als Garantie einer gerechten Verwirklichung der „Autonomie" „die Teilnahme der Kirche an der Staatsgewalt in den Formen des heutigen Repräsentativsystems" empfiehlt,[80]) etwa so, daß man der „eigentlichen Volksvertretung einen geistlichen Senat zur Seite" setzt?[81]) Mag auch Pfizer, wie man aus einem Hinweis auf das Recht der Reichs- oder Landstandschaft der Geistlichen der Landeskirche in Deutschland, Frankreich und England schließen kann, zu seinem Gedanken durch eine Betrachtung des Ständestaates angeregt worden sein,[82]) der Gedankengang selbst geht doch auf das moderne Repräsentativsystem hinaus. Weist doch Pfizer darauf hin: „Dasselbe Mittel nun, welches allein den Rechten des Volkes gegen die Staatsgewalt wirksamen Schutz verleiht, ist ohne Zweifel auch dasjenige, wodurch die Kirche gegen die bürgerliche Gesetzgebung und Staatsgewalt sichergestellt werden kann". Die Parallele zur Volksvertretung wird noch deutlicher, wenn noch hervorgehoben wird, daß die Kirche zum „ausreichenden Schutz" ihres Rechtes und ihrer Freiheit wird „zu einem Glied des Staatsorganismus, zu einem selbständigen Zweig der Staatsgewalt erhoben, zur Mitvertretung bei der bürgerlichen Gesetzgebung berufen werden müssen".[83])

Das besondere Herausarbeiten der Koordinationstheorie beweist, wie weit abseits vom allgemeinen Strom liberaler Äußerungen über das Verhältnis von Kirche und Staat Pfizer einsam seinen Weg geht. Das Großartige ist, daß hier ein Theoretiker, der trotz seiner weitgehenden Anerkennung der Kirche doch auch ein Anhänger der liberalen, modernen Staatsauffassung ist, durch das Mittel, mit dem das liberale Staatsdenken eine Versöhnung von Mensch und Staat erstrebt, auch eine Versöhnung von Kirche und Staat für möglich hält. Das Eigenleben der Kirche soll gewahrt bleiben; sie soll nicht zu einer nur staatlichen Anstalt, zu einer Unselbständigkeit herabsinken. Und doch soll sie mit dem Staat in einer bestimmten festen Bindung vereinigt sein. Wird durch den „geistlichen Senat", durch „Mitvertretung bei der bürgerlichen Gesetzgebung" die Kirche nicht tiefer in den Staat hineingenommen als durch das System,

das zur Zeit Pfizers und darüber hinaus in den Ländern des konstitutionellen Deutschland bestand, wo in der ersten Kammer Bischöfe und Prälaten der katholischen und protestantischen Kirche vertreten waren?

Das liberale Denken über das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat erlebt in Pfizer eine Art merkwürdigen Regressus zu Gunsten einer größeren Selbständigkeit der Kirche neben dem Staat. Dadurch daß eben die Kirche durch Teilnahme am Staat, wenn wir dieses demokratische Schlagwort gebrauchen wollen, zur Garantie ihrer Rechte und Freiheit in den Staat hineingebaut wird, wird ihre Bedeutung für den Staat nicht einfach nur bejaht, wird die Kirche nicht einfach nur als konzessionierte Gehilfin des Staates betrachtet, sondern wird mit ihm als eine gleichberechtigte Mitarbeiterin verbunden. Durch den Gedanken der „Mitvertretung bei der bürgerlichen Gesetzgebung" wird das noch besonders hervorgehoben. Wir wollen an dieser Stelle nicht vergessen, darauf hinzuweisen, wie sehr dieser Gedanke die Tendenz Pfizers zeigt, kirchlich-religiösen Geist in den Staat hineinzubringen. Denn wenn die Kirche bei „der bürgerlichen Gesetzgebung" mitwirken soll, muß sie einen unmittelbaren Einfluß auf diese Gesetzgebung haben. Wird das nicht zur Folge haben müssen, daß die Gesetze kirchlich-religiösen Geist atmen, daß das Staatsleben zuletzt sich nach Normen einer überstaatlichen, jenseitigen Macht richten soll? Pfizer erwartet vom „Wirken einer geistigen Macht" „Veredlung und Verschönerung des Lebens"; er glaubt, daß der Staat „Segen ernte", „sobald die Kirche mit ihrem ethischen Element die bürgerlichen Verhältnisse durchdringt".[84]) Wenn nun auch hier das Ethische hervorgehoben wird, und wenn wir uns auch daran erinnern müssen, daß Pfizer die Tendenz hat die Religion zu ethisieren, daß sein Gottesglaube rationalistisch-deistisch modifiziert ist, daß also eine Auswirkung des alten orthodoxen kirchlich-religiösen Geistes nicht erstrebt wird, so können wir doch nicht übersehen, daß sich ein kirchliches Mitwirken bei der Gesetzgebung als Einfluß christlichen Geistes auf die Gesetze auswirken muß. Besonders da Pfizer nicht bloß eine humanistische Diesseitskirche voraussetzt, sondern einen religiösen, nach dem Jenseitigen gerichteten Wesensgehalt der Kirche bejaht. Man kann also sagen, daß im Letzten in der Auffassung Pfizers ein Sichrichten des Staates nach Normen einer religiösen Instanz, wenn auch modifiziert, gefordert wird. Freilich der „Geist der echten Kirche, der Geist der Menschenliebe, der Religiosität, der Reinheit und der from-

men Pflichterfüllung", der die „Staatsgesetze und Staatseinrichtungen" beseelen soll, hat natürlich mit der intoleranten Orthodoxie nichts zu tun.[85]) Ähnlich wie Welcker lehnt Pfizer auch das Evangelium als unmittelbare Norm für die Gesetzgebung ab.[86])

Wenn wir an dieser Koordinationstheorie Pfizers feststellen können, wie nah er Staat und Kirche zueinander- und eigentlich ineinanderbringt, erkennen wir es als einen Ausfluß seiner Annahme vom inneren Zusammenhang von Religion und Politik. Wir sehen, daß Pfizer, ergriffen von dieser Idee, zu Konsequenzen getrieben wird, die ihn über ein einseitiges liberales Staatsdenken hinausführen. Mögen Rotteck, Welcker und Jordan mehr oder weniger modifiziert, auch eine Einwirkung des christlichen Geistes auf das Staatsleben befürworten, mag bei Welcker sogar eindeutig eine mittelbare Herrschaft der christlichen Moralgebote im Staat gefordert werden, mögen sie alle mit der Kirche rechnen und ihr ein gewisses positives Bündnis mit dem Staate zugestehen, Pfizer geht weiter als seine liberalen Freunde in der vormärzlichen Oppositionsbewegung. Er versteht sein Koordinationssystem als „organische Wiedervereinigung von Staat und Kirche", als die „Einführung einer sittlichen Macht in den Staatsorganismus". Die Kirche soll in diesem Organismus zwar nicht die „Herrin", aber doch die „Seele" des Staates sein.[87]) Die „Staatskunst" soll vom sittlichen Geist der Kirche durchdrungen werden. Pfizer glaubt, daß die „höchsten Aufgaben der Staatskunst eine würdige Lösung nur auf dem Standpunkt eines durch Vernunft und Wissenschaft erleuchteten Glaubens" erhalten.[88]) Er denkt, wenn wir es mit anderen Worten sagen wollen, daß die Kirche als „sittliche Macht" im Staate eine Versittlichung der praktischen Politik herbeiführen werde. Und in diesem Denken liegt eben die Tendenz, daß sich der Staat an kirchlich-religiösen Normen, so wie sie freilich Pfizer versteht, orientieren soll. Unser Theoretiker bezeichnet es als „große Kunst" „die Regierenden gut zu machen, sie zum Guten zu nötigen, oder die Besten zu Regenten zu bekommen".[89]) Wir verstehen, daß es ganz in der Richtung seines Denkens liegt, dieses platonische Kunststück, wenn wir so sagen dürfen, vom Geist der Kirche zu erwarten.

Die Entwicklung dieses Gedankens, der ganz in eine geschichtsphilosophische Konstruktion eingespannt ist,[90]) steigert sich zu ihrem Höhepunkt in folgendem Satz: „Ihre Vollendung erhalten daher Staat und Politik erst durch die Kirche, auf höchster Stufe fällt der Staatszweck mit dem

Kirchenzweck zusammen, und das Urbild des Staates ist der durch die Macht der Kirche sittlich regierte und vom Geist erleuchtete Staat, der Kirchenstaat, Vernunftstaat, die Theokratie des Geistes".[91]) Wenn es hier heißt: „Der durch die Macht der Kirche sittlich regierte" Staat, müssen wir den Akzent auf „sittlich regiert" legen, um nicht in den Irrtum zu verfallen, als handle es sich um eine rein politische Herrschaft der Kirche über den Staat in allen staatlichen Angelegenheiten. Pfizer selbst erklärt, daß aber die Kirche den Staat nicht regieren, sondern die „höchsten Lebensinteressen bei der weltlichen Gesetzgebung" wahrnehmen soll.[92]) Wir dürfen allerdings trotz dieser Einschränkung nicht übersehen, daß in diesem System die Kirche zwar nicht Alleinherrscherin, so doch Mitherrscherin im Staate wäre, wie das eigentlich schon im Gedanken des „geistlichen Senats" und der „Mitvertretung bei der Gesetzgebung" liegt.

So glaubt Pfizer in theoretischem Bewußtsein einer Synthese von Religion und Politik an eine Zukunft des Verhältnisses von Kirche und Staat, wo diese Synthese auch in der empirischen Wirklichkeit lebendig ist. Das großartige Bild des „Kirchenstaates", das die Kirche als die Seele des Staates zeigt, liegt in einem weiten „Blick auf's Ziel".[93]) Pfizer weiß sehr wohl, daß die Einführung eines solchen „kirchenstaatlichen" Systems in der Gegenwart unmöglich ist; er glaubt aber geschichtsphilosophisch-dialektisch an ein Gesetz, „das trennt, ehe es im höchsten Sinn vereinigt".[94]) Er sieht zwar die „heutige Menschheit" im „Reich der materiellen Interessen", aber das ist ihm „wohl nur der Ausgangspunkt zu einem höheren Kreislauf".[95]) Ganz dialektisch ist er der optimistischen Auffassung: „selbst die widerliche Übertreibung bürgt dafür, daß die materialistische Zeitrichtung sich dem Punkte nähert, wo sie in ihrem eigenen Übermaß ersticken und in ihr Gegenteil umschlagen muß".[96]) Außer diesem materialistischen Zeitgeist hindert die Macht der Erblichkeit des Adels und des Thrones das Aufkommen einer „Aristokratie des Geistes".[97]) Und vor allem liegt das größte Hindernis im gegenwärtigen Zustand des Protestantismus und des Katholizismus und in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft.[98]) Erinnern wir uns an die Idee der allgemeinen Kirche, die aus einer Versöhnung von Glauben und Wissen, von Katholizismus und Protestantismus entstehen soll. Diese allgemeine Kirche, die aber, wie wir bereits dargetan haben, nicht als humanistische Diesseitskirche aufgefaßt wird, sondern bei aller Hinwendung zu Aufgaben für die Sittlichkeit durchaus erfüllt sein soll mit christlichem, auf

„ein himmlisches Reich der Geister" gerichtetem Wesen, ist die Voraussetzung für diesen „Kirchenstaat". Pfizer spricht auch noch in diesem Zusammenhang von der „Kirche als Vereinigung von Wissenschaft und Glauben".[99])

Wenn wir unter den Argumenten gegen die Möglichkeit der „Theokratie des Geistes" schon in der Gegenwart den Hinweis auf die „Macht der Erblichkeit des Adels und des Thrones" gefunden haben, wollen wir doch nicht vergessen, daß Pfizer in seinem liberalen Bewußtsein diese Macht von den vernunftrechtlichen Postulaten gegen den Privilegienstaat bedroht sieht. Er weist nämlich darauf hin, daß einer „Aristokratie des erblichen Vorrechts" „eine mächtige und unaufhaltsame Strömung der Zeit entgegen ist".[100]) Es ist nun charakteristisch für Pfizer als geistigen Aristokraten selbst, daß er eine Erhebung der Kirche „zur politischen Macht" auch als „sichersten Ersatz" für die „Aristokratie des erblichen Vorrechts" auffaßt.[101]) Wir erinnern uns, daß Pfizer für die Staatsverfassung, weil er eben in seiner aristokratischen Geisteshaltung vor der Volksherrschaft zurückschreckt, eine Mischung von monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen verlangt. Ein Theoretiker mit ausgeprägten demokratischen Tendenzen wird an Stelle des beseitigten „erblichen Vorrechts" weniger nach einem „Ersatz" in den „Männern der Kirche"[102]) suchen, mag er schließlich auch in der Richtung des Schlagwortes „Freie Bahn dem Tüchtigen!" auch für eine Art aristokratischen Elements im Staatsleben eintreten.

Innerhalb des „kirchenstaatlichen" Systems der Zukunft ist von besonderer Bedeutung der Gedanke, daß sich Pfizer von der Kirche als „politischer Macht" im Staate eine Lösung der sozialen Frage verspricht. Mehr als vom allgemeinen Stimmrecht, so führt er nämlich aus, können die „Proletarier", die „Sklaven der Neuzeit" vom „Kreuz im Tempel der Gesetzgebung" erwarten.[103]) Die Priester als Mitwirkende bei der Gesetzgebung werden somit auch als Fürsprecher des Proletariats empfohlen. Wird durch diesen Gedanken von der Erhebung des Kreuzes im Parlament der christliche Gehalt der gesetzgeberischen Arbeit stark betont, so kann doch nicht übersehen werden, daß hier unser Theoretiker auch einen bestimmten Ausdruck bürgerlichen Denkens zeigt. Allgemein geschichtlich gesehen, lehnt er doch an dieser Stelle gewissermaßen nur einen Atemzug vor dem Entstehen einer politischen Arbeiterbewegung, also vor den praktischen Bestrebungen der Arbeiterschaft, durch Eroberung des Staates mit den Mitteln der Demokratie die soziale Frage zu lösen, diese

sozialdemokratische Art eines Lösungsversuches ab.[104]) Es ist im Grunde genommen eine Absage an die Arbeiterbewegung überhaupt, die schon deswegen leicht zu verstehen ist, weil das moderne Proletariat als neue Klasse erst in den Anfängen begriffen war, und Pfizer ganz lebte in der politischen Bewegung des Bürgertums. Interessant ist freilich, daß Pfizer, der doch seinen „Kirchenstaat" mit einer vom Geist der Kirche durchdrungenen Sozialgesetzgebung in die Zukunft verlegt, nicht auch einen Blick auf ein zukünftiges organisiertes Massenproletariat geworfen hat. Doch er ist eben kein Theoretiker der Entwicklung des ökonomischen Lebens gewesen, sondern ein nationaler und liberaler Denker, und hat noch nichts wissen können vom kommenden Verfasser des „Kommunistischen Manifestes" und des „Kapitals", da er seine „Gedanken über Recht, Staat und Kirche" zu Beginn der vierziger Jahre schrieb. Man hat den Eindruck, daß Pfizer das Proletariat der Zukunft als klassenbewußtseinlose, elende Masse sich vorgestellt hat, für die eine gütige, wahrhaft christlich denkende und fühlende geistliche „Mitvertretung bei der Gesetzgebung" sich einsetzen soll. Es ist bekannt, wie die Hauptmasse der organisierten Bewegung des „proletarischen Sozialismus", um den Ausdruck Sombarts zu gebrauchen,[105]) nicht nur ohne „Kreuz im Tempel der Gesetzgebung" zum Ziele kommen will, sondern das Kreuz auch als Hindernis auf dem Wege zu diesem Ziel betrachtet, nicht zuletzt deswegen, weil derjenige, der als geistiger Führer der Arbeiterbewegung den Weg gezeigt hat, fußend auf der atheistischen Kritik der Religion und der Theologie sich negativ zu Religion und Kirche verhalten hat. Wir werden im Abschnitt über Bruno Bauer Gelegenheit haben, auf die atheistische Grundlage dieser Stellungnahme von Karl Marx noch besonders hinzuweisen.[106])

Der Gegensatz Pfizers zum Denken jener Zeitgenossen, die aus dem Unglauben die Emanzipation des Menschen von Religion und Kirche propagieren, nur noch den Staat, aber nicht mehr die Kirche anerkennen und an das Heraufkommen einer religionslosen Gesellschaft glauben, zeigt sich im Gedanken der „Theokratie des Geistes" ganz ausgeprägt. Zwar ist die direkte Kritik, die sich in den junghegelianischen „Deutschen Jahrbüchern" gegen Pfizers Theorie vom „Kirchenstaat" richtet, relativ gemäßigt, indem in ihr ein prinzipiell kirchenfeindlicher Geist nicht zum Ausdruck kommt. Immerhin wird diese Theorie „in das Reich der Träume" verwiesen und Pfizer „eine totale Begriffsverwechslung, als wäre die Kirche eben das Zentrum des Geistes überhaupt,

der Staat nur eine negative Rechtsordnung und Polizeianstalt für materielle Interessen" vorgeworfen.[107]) Für den Kritiker ist die von Pfizer verkündete „Amalgamierung" der Kirche mit dem Staat „ganz begriffswidrig", weil die Aufgaben des Staates und der Kirche „wesentlich" voneinander verschieden sind.[108]) Aus der Auffassung des Kritikers kann man entnehmen, daß beim Gedanken der „Theokratie des Geistes" Hegel mitgewirkt hat in dem Sinne, daß seine Apotheose des Staates Pfizer beeinflußt hat. Nur daß eben Pfizer, wie der Kritiker meint, die Kirche mit dem „Raube des von Hegel apotheosierten Staates schmückt".[109]) Wenn man nun auch eine Einwirkung Hegels zugeben kann, so darf man trotzdem auch einen Einfluß romantischen Denkens annehmen. Wir haben bereits gesehen, daß Pfizers Anerkennung der „katholischen Idee der allgemeinen Kirche" romantisches Gedankengut in sich hat. Da für die „Theokratie des Geistes" diese „allgemeine Kirche" Voraussetzung ist, so wird man sagen dürfen, daß dieses „kirchenstaatliche" System außer dem Einfluß Hegels zu verstehen ist aus einer Vermischung von rationalistischem und romantischem Denken. Das Rationalistische mag dabei dominieren und das Romantische weniger einfach nur rezipiert als vielmehr durch den Rationalismus umgebildet sein.[110]) Ein Strahl von der Sonne der Romantik leuchtet jedenfalls im Lande der „Theokratie des Geistes".

V.

Bruno Bauer
1809—1883.

Bruno Bauer ist zu Beginn der vierziger Jahre der Führer der Berliner Junghegelianer, der „Freien", einer philosophisch und politisch radikalen Gruppe von jungen Doktoren und Journalisten.[1]) In der Geschichte der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts ist er durch seinen Radikalismus bekannt.[2]) Seine „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker", Leipzig 1841 und die „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes", Braunschweig 1842 bringen ihn, der erst Privatdozent der Theologie in Berlin, dann in Bonn war, in Konflikt mit der preußischen Regierung, die ihm im Frühjahr 1842 die venia docendi entzieht.[3]) Dieses Ereignis hat nicht wenig dazu beigetragen, daß Bruno Bauers Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat besonders scharf herausgekommen ist. — Als Grundlagen für die folgende Untersuchung kommen vor allem in Betracht: „Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft", 2. Auflage, Leipzig 1840;[4]) „Der christliche Staat und unsere Zeit", Hallische Jahrbücher 1841, Nr. 135—140;[5]) „Die Judenfrage", Deutsche Jahrbücher 1842, Nr. 276—282; „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit", Zürich und Winterthur 1842;[6]) außerdem „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden", in „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz", Zürich und Winterthur 1843.[7])

Wenn wir die Stellungnahme Bruno Bauers zu Religion und Kirche und überhaupt zum Verhältnis von Kirche und Staat verstehen wollen, müssen wir uns erst den Grundgedanken seiner Philosophie, die im wesentlichen durch Hegel bestimmt, von der französischen Aufklärungsliteratur des 18. Jahrhunderts mehr als nur „einen Hauch verspürt" hat, klar machen.[8]) Ist das große Wort des 18. Jahrhunderts „Vernunft" gewesen, so ist der Haupt-

begriff dieses junghegelianischen Aufklärers des 19. Jahrhunderts „Selbstbewußtsein". Die radikalen Aufklärer im vorrevolutionären Frankreich, La Mettrie und Holbach z. B. haben bekanntlich als Materialisten die Existenz eines überweltlichen Prinzips geleugnet und einen neuen Diesseitsglauben entwickelt.[9]) Der Junghegelianer stützt sich nicht auf den Materialismus, sondern auf die Hegelsche Identitätsphilosophie; er kann seine Abstammung von Hegel nicht verleugnen, wie die Junghegelianer überhaupt. Ihre Bedeutung besteht jedoch wesentlich darin, daß sie, eben unter dem Einfluß der Franzosen des 18. Jahrhunderts auf das deutsche Geistesleben der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, die Lehre des Meisters revolutioniert und aus dem Monismus des Hegelschen Systems für Religion, Kirche und Staat und deren Beziehungen die Konsequenzen gezogen haben.[10])

Das „Selbstbewußtsein" wird als die einzige Quelle aller Erscheinungen des menschlichen Lebens dargestellt. Es ist natürlich nicht zu verwechseln mit dem empirischen Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen, sondern ist als ein allgemeines Prinzip zu verstehen.[11]) Sein Wesen ist kritisch und was vor seiner Kritik nicht bestehen kann, ist entwertet. Die Methode dieser Kritik ist die Hegelsche Dialektik, die dazu dienen muß, den theoretischen Inhalt des Gegebenen zu erkennen. Die Philosophie des „Selbstbewußtseins" ist deshalb eine Art intellektualistischer Positivismus.[12])

Ganz lebend in dieser Philosophie erkennt Bruno Bauer den jenseitsgläubigen Inhalt der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen als Schöpfungen des „religiösen Selbstbewußtseins" auf der Stufe, da es sich selbst noch nicht als Quelle der Religion und überhaupt der „allgemeinen Bestimmungen, die für den Menschen gelten und die Menschen untereinander verbinden", erkannt hatte.[13]) Etwa gleichzeitig mit Ludwig Feuerbachs „Wesen des Christentums" mit seiner Auflösung der Theologie in Anthropologie veröffentlicht Bruno Bauer seine radikale Bibelkritik, worin er weit über das „Leben Jesu" von David Friedrich Strauß hinausgeht. Hat der schwäbische Theologe noch angenommen, daß die Evangelien aus dem Gemeindebewußtsein entstanden seien, so betrachtet der norddeutsche Kritiker, indem er sich auf Wilkes Theorie vom Urevangelium stützt, das Urevangelium als eine literarische Schöpfung aus dem „Selbstbewußtsein" des Urevangelisten, von dem die andern abhängig sind. Jeder historische Bestandteil in den Evangelien wird durch diese Auffassung geleugnet.[14])

Bruno Bauer verfolgt die Tendenz, nicht nur die Theologie durch Auflösung des theologischen, sondern jede Religion durch Auflösung des religiösen Bewußtseins überhaupt aufzulösen.[15]) Und auch schon da, wo er noch nicht radikal zu den Konsequenzen der Philosophie des „Selbstbewußtseins" fortgeschritten ist und noch von der „Unendlichkeit der Religion" spricht, meint er das schon nicht mehr im transzendenten Sinn, sondern wie der Vergleich mit der Unendlichkeit der Wissenschaft zeigt, rein diesseitig.[16]) Sein kritischer Kampf gegen Religion und Theologie ist Ausdruck eines radikalen Humanismus: Es ist das Ziel der Kritik, „den Menschen zum Menschen zu machen".[17]) Deshalb wird die „Voraussetzung" der Religion, „daß sie zwei Welten angehöre, der himmlischen und der irdischen", untersucht.[18]) Und die Untersuchung kommt zum Resultat, daß die „Religion der objektivierte Ausdruck der Unmündigkeit des Menschen ist".[19]) Die Religion hat durch ihre Prätensionen uns Menschen „unser wahres Wesen" „geraubt und vorenthalten und arg entstellt".[20]) Die Religion ist die „Illusion schlechthin",[21]) die den Menschen um seine Menschlichkeit bringt.[22]) Wenn der Kritiker denjenigen, die den Menschen „nur mit dem Auge der Religion" betrachten, vorwirft, daß ihnen der Mensch „Nichts" sei, und hinzufügt: „er soll eben Etwas, er soll Alles werden",[23]) so können wir feststellen, daß er in seinem Intellektualismus nur die nackten Prinzipien zwischen Jenseitsglauben und atheistischem Humanismus sieht.[24]) Einer solchen Betrachtungsweise sind jene Zwischenstufen, die im wirklichen Leben eine Versöhnung zwischen Jenseitsglauben und Humanitätsidee anstreben, ein Greuel; sie sind überhaupt nicht zu vereinbaren mit dem Auftreten seiner atheistischen Wahrheit. Denn „die Wahrheit ist extrem".[25])

Diese Wahrheit erkennt als das Wesen der Religion und Kirche die „Knechtschaft", die unvereinbar ist mit dem „Wesen des Menschen", der „Freiheit".[26]) Es ist deshalb nur konsequent gedacht, wenn Bruno Bauer z. B. in seiner Stellungnahme zur Judenfrage den Standpunkt vertritt, daß die „Emanzipationsfrage" eine „allgemeine Frage" ist,[27]) daß es sich nicht nur um die Emanzipation der Juden von ihrem Judentum, sondern auch um die Emanzipation der Christen vom Christentum handelt, und Juden und Christen M e n s c h e n werden sollen.[28])

Diese scharfe Betonung des radikalen Humanismus wendet sich natürlich auch gegen die Kirche. Wenn das religiöse Bewußtsein und die christliche Religion als Voraus-

setzungen der Kirche im „Selbstbewußtsein", das sich nur seiner diesseitigen Menschlichkeit bewußt ist, aufgelöst werden dadurch, daß sie als „Illusion" erkannt werden, so wird der Kirche die geistige Grundlage entzogen. Welchen Einfluß diese Folgerung auf die Stellungnahme zum Verhältnis von Kirche und Staat hat, werden wir weiter unten sehen. Stellen wir an dieser Stelle nur noch fest: Bruno Bauer ist der geschichtsphilosophischen Auffassung, daß es sich im Kampf der Kritik um die Emanzipation des Menschen von Religion und Kirche um das Prinzip der „ganzen folgenden Geschichte" handelt.[29])

Nachdem wir nun die Grundeinstellung Bruno Bauers zu Religion und Kirche kennen gelernt haben, wenden wir uns vor der Betrachtung des Hauptproblems einer Skizzierung seiner politischen Einstellung zu. Auch dafür ist natürlich seine Philosophie die Grundlage.

Die Junghegelianer und unter ihnen auch Bruno Bauer bilden in der Geschichte der Opposition gegen den vormärzlichen Staat jene Gruppe, an der man beobachten kann, wie die Kritik der Philosophie und Religion auf das Gebiet der Politik hinübergesprungen ist.[30]) Zur Zeit des Regierungsantritts Friedrich Wilhelms IV. hoffen diese radikalen Geister noch stark auf den preußischen Staat. Allerdings nicht in der genialen Beschaulichkeit ihres Meisters Hegel, der seine Auffassung vom Staat als der „Wirklichkeit der sittlichen Idee" für den preußischen Staat hat gelten lassen und dadurch eine Versöhnung von Philosophie und politischer Wirklichkeit konstruiert hat.[31]) In dieser Konstruktion liegt bekanntlich die Tatsache, daß Hegel der preußische „Staatsphilosoph" ist. Diese Anwendung auf einen bestehenden Staat steht aber im Widerspruch mit der Hegelschen dialektischen Methode.[32]) Hegel hat sich eben, wie Arnold Ruge es ausspricht, ähnlich wie Kant damit begnügt, die Opposition zu sein, ohne sie zu vertreten.[33]) Seine radikalen Schüler brauchten nur von der Welle der westlichen Ideen, die seit der Julirevolution von 1830 erneut nach Deutschland hineinströmten, erfaßt zu werden, um in Anwendung der dialektischen Methode im politischen Denken die Opposition zu vertreten, besonders dann, als sie sich in ihren Hoffnungen auf Friedrich Wilhelm IV. getäuscht sehen.

Eine der Enttäuschungen ist der bereits erwähnte Konflikt Bruno Bauers mit der preußischen Regierung wegen Entziehung der venia docendi als Maßregelung für seine

antitheologische Kritik. Die Opposition Bruno Bauers ist freilich im wesentlichen nicht verfassungspolitischer Art. Es tritt bei ihm mehr das Allgemeine einer freiheitlichen Staatsauffassung gegenüber dem Staatsdenken der Restauration hervor. Die Staatsphilosophie Hegels ist die Grundlage seiner Staatsauffassung; sie ist hineingestellt in den unaufhaltsamen Fluß der Dialektik. Bruno Bauer betrachtet den Staat eigentlich nicht als Politiker, sondern als Philosoph, als Dialektiker, dem es vor allem, wie wir noch sehen werden, darauf ankommt, die Kollision zwischen dem diesseitig-staatlichen und dem jenseitig-hierarchischen Prinzip möglichst scharf herauszuarbeiten. Das eigentliche politische Denken über die Staatsform und die Staatsinstitutionen, über die Gegenstände der liberalen und radikalen Opposition im allgemeinen tritt somit ziemlich zurück. Wir können nur annehmen, daß er in der kurzen Zeit, die er oppositionell denkt — etwa von 1840 bis 1843 — zuerst Konstitutioneller und dann Demokrat gewesen ist. Demokratische Auffassung tritt besonders hervor, wenn er gegenüber dem „christlichen Staat" der Restauration, dem Staat, der sich auf Vertrauen und Privilegien stützt, den freiheitlichen Staat als „Depositär des allgemeinen Willens" hervorhebt.[34]) Die Bekämpfung des Privilegienstaates, die Anknüpfung an die französische Aufklärung und ihre Menschenrechte[35]) und überhaupt sein radikaler Humanismus zeigen, daß er dem freiheitlichen Staatsprinzip huldigt. In seiner dialektischen Denkart erklärt er auch, daß die Republik die Widersprüche des Konstitutionalismus auflöse und seine wahre Folge sei.[36]) Und gegenüber dem Liberalismus eines Welcker betont Bruno Bauer die Hegelsche Staatsauffassung, um zu zeigen, daß das Staatsdenken der Junghegelianer die Ideen der süddeutschen Opposition an Kühnheit und Entschiedenheit übertrifft.[37])

Auf dem demokratischen Standpunkt ist unser Theoretiker aber nicht stehen geblieben. Er kommt schließlich in seiner „absoluten Kritik" zur Negation des Staates überhaupt.[38]) In welcher Weise in diesem Denken Atheismus und Anarchismus zusammenhängen, werden wir am Beispiel seines Bruders Edgar Bauer sehen können.

Dieser anarchistische Standpunkt kommt für unser Hauptproblem, dem wir uns nun zuwenden, naturgemäß nicht in Betracht. Es handelt sich für uns nur darum, die Stellungnahme Bruno Bauers zum Problem des Verhältnisses

von Kirche und Staat auf dem Standpunkt positiver Staatsauffassung aufzuzeigen.

Bei der negativen Einstellung zu Religion und Kirche muß dem Junghegelianer der Staat, dessen Wesen vom Geist des Christentums durchdrungen sein soll, der „christliche Staat" zu einem Problem werden. Zugleich wird ihm das bestehende Verhältnis zu einem Problem. Seine Gedanken darüber sind ursprünglich vor allem orientiert am Verhältnis von evangelischer Kirche und preußischem Staat.[39]) Da es sich aber um ein Denken gegen den „christlichen Staat" überhaupt handelt, ist klar, daß es über den preußischen Staat hinausgeht und sich zu einem allgemeinen Gegensatz gegen Restauration und Romantik zuspitzt.[40]) Es ist ein Gegensatz, der ja auch ganz im Wesen der intellektualistischen Philosophie des „Selbstbewußtsein" liegt.

Bruno Bauer sieht den Staat in einer Apotheose, wie sie nur einem Jünger Hegels möglich ist. Er redet „vom Staat, dem freien menschlichen Wesen", das die „einzige allumfassende rechtliche Realität" der menschlichen Zwecke ist.[41]) Der Staat ist ihm die „Erscheinung der Freiheit und die Tat des allgemeinen Selbstbewußtseins",[42]) die „allumfassende Existenz alles Menschlichen"; „aber nicht nur die Existenz der Sittlichkeit. Er ist mehr! Er ist unvergänglich, ewig".[43])

Wir sehen, die Staatsapotheose ist ganz getragen von atheistisch-humanistischem Geist. Eine solche Hervorhebung des Staates ist unvereinbar mit einer Anerkennung Gottes als oberster Normeninstanz für den Staat. Das Wesen des Staates ist hier vollkommen säkularisiert. Diese Säkularisation ist um so merkwürdiger, als sie in ihrer Ablehnung einer *supranaturalen* absoluten Macht nur den Staat, das *diesseitige* Wesen verabsolutiert und ihm die Prädikate der jenseitigen Macht verleiht. Ohne besondere Hervorhebung wird hier die Staatsauffassung der „Heiligen Allianz" radikal abgelehnt. Der „christliche Staat" steht zum Staatsideal Bruno Bauers in einem fundamentalen Gegensatz. Im Prinzip nicht geringer ist aber auch der Unterschied zu den Staatsauffassungen Rottecks, Welckers, Jordans und Pfizers, besonders im Hinblick auf das Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen.

Zunächst werden wir nur zu betrachten haben, zu welch kühner, gewaltsamer Deutung des Verhältnisses zwischen der durch die Union von 1817 geschaffenen preußischen Landeskirche und dem Staat unser Kritiker auf Grund seiner

Staatsapotheose kommt. Bruno Bauer sieht nämlich die Kirche *nur* als *Staatsanstalt*, ohne Rücksicht zu nehmen auf ihren religiösen Inhalt, so wie er vom gläubigen Christentum verstanden wird. Zwar redet er auch von einer „allgemeinen Kirche der Gläubigen", hebt aber hervor, daß diese unsichtbare Kirche nur besteht in der „Vorstellung des allgemeinen Wesens" und nicht existiere in äußeren Institutionen. Äußerlich in Institutionen lebt die Kirche nur in Völkerschaften und Staatswesen und ist „nur als Landeskirche und als religiöse Vorstellung eines bestimmten Volkes wirklich da".[44]) Bei dieser Auffassung von der Kirche wird es nicht schwer, den Standpunkt zu vertreten, daß das, „was man Kirche nennt",[45]) keine Institution ist, die „gegen den Staat selbständig" ist, sondern „nichts als die rechtliche Existenz und Darstellung der Religiosität"[46] und nur eine der „inneren Sphären",[47]) „ein inneres Moment des Staates".[48]) Bruno Bauer führt diesen Gedanken konsequent durch. Die Stellung der Kirche zum Staat ist ihm nämlich so wenig selbständig wie die Stellung der Schulen und Gerichte zum Staat.[49])

Der junghegelianische Kritiker, der die Kirche nur als Staatsanstalt sieht, kann im Grunde genommen nur die Theorie des Territorialsystems bestätigen. Er spricht die territorialistische Ansicht auch ganz deutlich aus: „Nicht als Oberbischöfe geben die Fürsten in geistlichen Dingen Gesetze, . . . sondern als Landesherrn erlassen sie das Gesetz".[50]) Die Koordination von Kirche und Staat ist ohne weiteres abgelehnt. Bruno Bauer kann die Forderung nach einer vom Staate unterschiedenen Kirche nur als reaktionär auffassen. Das beweist seine Wendung gegen die separatistischen Lutheraner, die in oppositioneller Haltung gegen die Union Trennung von Kirche und Staat wollen. Das geht ferner hervor aus dem Widerspruch gegen das protestantische Kirchenrecht Stahls.[51]) Wie wir schon bei Pfizer darauf hingewiesen haben, ist Stahl der große Gegner des Territorialsystems; er unterscheidet streng den Summusepiskopat des Fürsten von seiner Eigenschaft als Landesherrn und tritt für die Koordination von Staat und Kirche ein.[52]) Die Auffassungen der separatistischen Lutheraner und die Theorien Stahls bedeuten für Bruno Bauer ein Zurückkommen „auf die Ansicht der Reformatoren vom Staat", d. h. es handelt sich bei diesen Tendenzen um die „neue Restauration des christlichen Staats".[53]) In dieser christlichen Beleuchtung ist der Staat als rein menschliche Institution das „Geistlose"; nur durch die Unterordnung unter die „Offenbarung des

Göttlichen, welche allein die Kirche besitzt", wird er „christlich".[54])

Da sehen wir die Auswirkung der Staatsapotheose, die den scharfen Gegensatz zur christlichen Staatsauffassung mit ihrer Unterordnung des Staates „unter die Offenbarung des Göttlichen" in sich hat. Bruno Bauer, vom Protestantismus herkommend, betrachtet die Forderung an den Staat, sich in diesem Sinne der Kirche unterzuordnen als einen Irrtum, der seit Haller aus der katholischen Welt, „der er ursprünglich angehört", in die protestantische Welt eingedrungen ist.[55]) So versteht der Kritiker das Selbständigkeitsstreben der protestantischen Kirche in Preußen gewissermaßen als eine katholisierende Tendenz, als ein Wirken des „hierarchischen Prinzips", dem er sich als wissenschaftlicher Vertreter des modernen Staatsprinzips entgegenstellen muß.[56])

Wir können es bei dieser ganzen Einstellung verstehen, daß die Verteidigung des Staates gegenüber dem Selbständigkeitsstreben der Kirche ihren stärksten Ausdruck in der Ablehnung einer besonderen Kirchendisziplin findet.[57]) Der Kritiker entwickelt im Geiste der Hegelschen Rechtsphilosophie das Wesen der bürgerlichen Strafe und preist ihre sittliche Glut gegenüber der Exkommunikation, diesem bloßen „Feuerwerk für Hierarchen und mittelalterliche Antiquare".[58]) Er gibt zu verstehen, daß die Forderung einer besonderen Kirchendisziplin nichts anderes bedeutet als daß „das Prinzip der Hierarchie der Majestät des Staats . . . . entgegengestellt" wird. Der Staat würde durch ihre Zulassung „den Begriff der Strafe verleugnen und seinen Institutionen die Sittlichkeit absprechen".[59]) Die „sophistische Theorie" der Kirche, das Wesen der kirchlichen Strafe sei geistig und beziehe sich auf das Wohl der Seele, beweise nur, daß der Hierarchie der Staat etwas „Geistloses" und höchstens „eine polizeiliche Fessel für die Materie" ist.[60])

Hier taucht ein Stück der Problematik auf, die in der Auffassung Bruno Bauers von der Kirche als einer Staatsanstalt liegt. Die radikale Ablehnung einer Kirchendisziplin zeigt uns erst recht, wie sehr die Kirche nur eine Staatsanstalt sein soll. Nicht nur im staatlichen Erfassen ihrer Organisation, in ihrer völligen Verstaatlichung als „rechtliche Darstellung der Religiosität", wie wir bereits gesehen haben, liegt die Bedeutung der Kirche als Staatsanstalt, sondern auch darin, daß der Staat eine Institution der Kirche, die wesentlich aus religiösem Geist zu verstehen ist, wie die Exkommunikation, nicht zulassen soll. Denn im

Staat darf es nur eine Art Strafe geben, das ist die Strafe kraft staatlichen Rechts. Und diese Strafe ist in ihrem Wesen so sittlich, daß derjenige, der sich ihr hat unterziehen müssen, von seiner Schuld gereinigt ist, ohne daß die Kirche ihm noch eine besondere Strafe auferlegen muß.[61]) Bruno Bauer wehrt sich mit seiner ganzen Hegelschen Staatsauffassung um das geistig-sittliche Wesen des Staates. Er kann der Kirche ein spezifisch kirchlich-religiöses Eigenleben nicht zugestehen. Sein Blick ist nur auf die „Majestät des Staates" gerichtet. Von deren Glanz ist er so geblendet, daß er, der scharfe Dialektiker, nicht sieht, daß in der radikalen Ablehnung einer besonderen Kirchendisziplin Möglichkeiten einer Vergewaltigung des kirchlich-religiösen Geistes liegen. Er lehnt einfach die kirchliche Auffassung, nach der es Strafen religiösen Charakters gibt, als „sophistische Theorie" ab. Und er will der Kirche das Aussprechen solcher Strafen verbieten, weil er in ihnen einen Ausdruck des „hierarchischen Prinzips" sieht.

Wir wollen hier nicht den Hinweis vergessen, wie sehr die völlige Verstaatlichung der Kirche bei Bruno Bauer sich von der Auffassung der Konstitutionellen, die wir behandelt haben, unterscheidet, wie vor allem ein Unterschied besteht gegenüber der Koordinationstheorie Pfizers. Wir können erkennen, wie man auf Grund der Hegelschen Staatsauffassung in Verbindung mit einer Einstellung gegen das „hierarchische Prinzip" zu einer Negation des kirchlichen Eigenlebens kommen muß.

Der große Gegensatz zum „hierarchischen Prinzip" sagt uns auch ganz deutlich: Bruno Bauer versteht das völlige Hereinnehmen der Kirche in den Staat nicht so, daß dadurch die Kirche auf den Staat einen besonderen Einfluß haben soll durch ihren christlichen Geist, daß der Staat durch die Kirche, die er verschlungen hat, „christlich" sein soll. Die supranaturalistischen Normen der Kirche gelten für den Staat nicht. Die Kirche existiert ja nur, soweit sie durch den Staat existiert. Nicht Herrschaft des kirchlichen Geistes über den Staat, sondern Herrschaft des staatlichen Geistes über die Kirche. Der Staat hat seine Geistigkeit, seine Sittlichkeit durch sich selbst, er bedarf keiner besonderen Weihe durch die Kirche. Der Staat darf die Kirche nur anerkennen in denjenigen Positionen, wo sie verstaatlicht werden kann, wo sie der „Sittlichkeit" des Staates nicht entgegensteht.

Die ganze Bauersche Interpretation der evangelischen Landeskirche Preußens zeigt die dialektische Überspitzung des

Unterschiedes zwischen dem staatlichen und dem „hierarchischen Prinzip". Der Weg, auf dem der Kritiker zu seiner Interpretation gekommen ist, ist derselbe Weg, auf dem er vom Glauben zum Unglauben weitergeschritten ist. Und wie sich ihm die Theologie aufgelöst hat, so hat sich in seiner Deutung der Landeskirche auch die Kirche aufgelöst. Er spricht es auch aus, daß die Kirche in seinen Augen gestürzt ist, gestürzt durch das „Territorialsystem, die absolute Monarchie und die Aufklärung", die ein neues Prinzip vom Staate gebracht haben,[62]) d. h. das Territorialsystem und die absolute Monarchie haben der Kirche die rechtliche Selbständigkeit gegenüber dem Staate genommen und die Souveränität des Staates voll zur Geltung gebracht, und die Aufklärung hat die geistigen Grundlagen der Kirche zersetzt. Bruno Bauer erklärt, daß schon das Territorialsystem die Grundlagen des neuen Staatsprinzips, wenn auch unvollständig enthält.[63]) Der Junghegelianer berührt damit nicht nur die absolutistische Staatslehre, sondern erkennt seine neue, hegelianische Staatsauffassung als eine Weiterentwicklung der absolutistischen Ansicht. Am Hinweis auf die Aufklärung können wir erkennen, daß Bruno Bauer viel tiefer in dieser geistigen Bewegung wurzelt als die Konstitutionellen, die doch, soweit sie im Aufklärungsgeiste leben, wohl auch gegen die alte Kirche sich wenden, aber nicht die Ansicht haben, daß die Kirche „gestürzt" ist.

Bruno Bauer hat seinen Kampf gegen das „hierarchische Prinzip" und gegen den „christlichen Staat" überhaupt gewissermaßen als einen Dienst der Wissenschaft für den Staat verstanden, der vom „Untier der Hierarchie" bedroht ist.[64]) Die politische Situation im Preußen eines Friedrich Wilhelm IV. hat es aber mit sich gebracht, daß dieser Kampf eine Opposition gegen den preußischen Staat bedeutet. Die damals herrschenden Mächte haben von der antitheologischen Kritik und von der humanistischen Staatsauffassung nichts wissen wollen, vielmehr haben sie über dem Staat eine jenseitige Normeninstanz anerkannt. Und der „Robespierre der Theologie", wie unser Kritiker einmal von Ruge genannt wird,[65]) hat erleben müssen, daß sich der Staat nicht auf die Seite seiner Wissenschaft, sondern auf die Seite der Kirche gestellt und die zersetzende Evangelienkritik, die Auflösung der Theologie im offiziellen Rahmen der Universitätswissenschaft nicht geduldet hat.

Als Beistand der kirchlichen Lehre hat der Staat seine Christlichkeit eingestanden und sich zum Verteidiger des „hierarchischen Prinzips" gemacht. Für Bruno Bauer ist

das ein Signal, auf dem angefangenen Wege weiter zu gehen und gegenüber dem vom kirchlichen Geist beherrschten Staat noch schärfer seine freie menschliche Staatsauffassung zu betonen. Aus seiner atheistischen Einstellung zieht er jetzt die Konsequenzen und kommt zum Standpunkt der radikalen Trennung des Staates von Religion und Kirche, wie wir nun im folgenden dartun werden.

Wir haben festgestellt, daß nach der Auffassung unseres Theoretikers der Staat in keiner Weise Regungen eines Eigenlebens der Kirche dulden soll, ohne Rücksicht zu nehmen auf Bestrebungen, die mit dem kirchlich-religiösen Gewissen zusammenhängen. Aber die Regungen des freien, menschlichen Geistes gegen Theologie und Kirche soll der Staat ohne Hemmungen gewähren lassen. Das christliche, kirchliche Gewissen soll nicht mehr geschützt werden, aber das atheistische Gewissen soll sich auswirken können. Das eine soll vor dem Staate keinen Wert mehr haben, das andere im höchsten Werte stehen. Diese Ansicht liegt, wie wir nun noch deutlicher sehen werden, wesentlich in der humanistischen Staatsauffassung Bruno Bauers. Ein Staat, vor dem das christliche Gewissen nicht mehr gilt, kann natürlich nicht mehr der „christliche Staat" sein. Was für ein Staat es sein soll, müssen wir aus der negativen Kritik des „christlichen Staates" herauslesen.

Vor der atheistischen Kritik ist, wie wir uns erinnern, das Wesen von Religion, Theologie und Kirche „Knechtschaft". Religion, Theologie und Kirche sind die Feinde der Freiheit, der Kritik und der Wissenschaft überhaupt; sie sind aber dadurch die Feinde des freien Menschen und des freien Staates. Die Kritik jedoch ist dadurch, daß sie die „Prätension" von Religion und Kirche, „eine übermenschliche Macht zu sein, vollständig auflöst", die Voraussetzung für das Bestreben des Staates, sich von der „kirchlichen und religiösen Bevormundung" zu befreien.[66]) Der von der Kirche bevormundete Staat ist noch nicht der wahre Staat, weil in ihm das humanistische Prinzip unterdrückt wird. Der „christliche Staat" stützt sich auf die Kirche, und „die Kirche entzweit den Menschen mit sich selbst", weil sie auf das Jenseits gerichtet ist und „ihren Angehörigen befiehlt", „alles Irdische" „als bloßen Schein" zu betrachten.[67]) Die Situation im „christlichen Staat" bedeutet also, daß der Staat weder den Menschen, noch die Menschen dem Staate wirklich angehören, weil beide unter der „Bevormundung" der Kirche leben. Dem gegenüber fordert der atheistische Kritiker vom Staat, daß er sich „nur auf sich selbst zu verlassen habe",

also nur auf das Diesseitige, nur auf das Menschliche. Erst in einem Staate, der sich nicht mehr auf die Kirche stützt, kann dann auch „der Mensch endlich mit sich einig werden". Denn das Wesen des Staates, der nicht mehr mit der Kirche zusammenhängt, ist die Freiheit. Die Kirche ist dem Staate bisher im Wege gestanden, „wirklich Staat zu sein"; sie „ist nichts als die zur Erscheinung gekommene Unvollkommenheit des noch nicht fertigen Staats".[68])

Das ist der Generalangriff auf jegliche Verbindung von Kirche und Staat; ist er auch wesentlich orientiert am „christlichen Staat", so enthält er in seinem Prinzip auch die Ablehnung eines Verhältnisses von Kirche und Staat, wie es die Konstitutionellen befürworten, ohne daß diese Ablehnung besonders ausgesprochen wird. Wir sehen auch, es ist eigentlich kein politischer Angriff mit staatsrechtlicher Argumentation, es ist vielmehr die dialektische Gegenüberstellung des humanistischen und supranaturalistischen Prinzips in aller Einseitigkeit, mit der ein so scharfer Intellektualist wie Bruno Bauer diese Gegenüberstellung sehen muß. Merkwürdig ist nur, daß diese Einseitigkeit in ihrer großen Verallgemeinerung einfach feststellt, daß der Mensch erst in einem von der Kirche losgelösten Staate „mit sich einig werden" könne. Mit der Trennung des Staates von Religion und Kirche im Zustande, wo der Staat sich nur auf sich selbst verläßt, ist ja noch lange nicht gesagt, daß alle im Staate lebenden Menschen geistig der „religiösen und kirchlichen Bevormundung" entwachsen sind.

Wenn wir auch sagen, daß es sich bei diesem Generalangriff Bruno Bauers auf den „christlichen Staat" eigentlich nicht um den Ausdruck eines politischen Denkens handelt, müssen wir uns doch vor Augen halten, daß dieser Angriff politische Bedeutung erhält, weil er eben im Gegensatz zur herrschenden Restauration ausgeführt wird. Der Atheist und Antitheologe sieht, daß im „christlichen Staat" das ganze menschliche Leben nach dem religiös-kirchlichen Geist gestimmt sein soll, wonach der Mensch nicht als Mensch, sondern als Christ anerkannt werden soll.[69]) Ganz von selbst ist er deshalb Gegner dieses Staates und Gegner einer Verbindung von Kirche und Staat.

Bruno Bauer sieht, welch große Bedeutung die Stellung der Kirche im „christlichen Staat" für das Verhältnis der Regierung zu den Untertanen hat. Dieses Verhältnis gründet sich auf „Mißtrauen". Dadurch wird die Regierung selbst „unfrei"; die „Regierten" stehen ihr als „fremde

gefahrdrohende Masse" gegenüber. Die Regierung muß in steter „Furcht" sein, „daß die Regierten endlich den Entschluß fassen, einem wirklichen Staat", also einem Staat, der sich von Religion und Kirche losgelöst hat, angehören zu wollen. Die Regierung des „christlichen Staats" ist aber bestrebt, daß die „Regierten" nicht zu diesem Entschlusse kommen, daß sie Christen bleiben sollen, die ihr Ziel im Himmel und nicht auf Erden sehen. Deshalb erachtet sie Taufe, Konfirmation, kirchliche Eheschließung und kirchliches Begräbnis für notwendig. Es ist die Grundlage des Systems des „christlichen Staates", die Untertanen unter diese kirchlichen Gebräuche zu stellen. Dadurch wird das „wesentliche Leben" im „christlichen Staat" ein Leben „gegen die Menschenrechte und die sittlichen Verhältnisse" unter den Menschen.[70]) Dem radikalen Humanismus Bruno Bauers ist eben das Leben nur sittlich und gemäß den Menschenrechten, wenn es von Religion und Kirche losgelöst ist. „Knechtschaft", „Unfreiheit", „Bevormundung" gehören ja nach seiner Auffassung zum Wesen der Kirche. Darnach kann nur die Loslösung von diesen zum wahren Leben führen.

Wir sehen, wie bei Bruno Bauer die antitheologische Kritik die Voraussetzung ist für den Kampf gegen den Staat der Restauration; wir sehen zugleich ein Bewußtsein von der Bedeutung der Religion und Kirche als Stützpunkt für diesen Staat. Solange Religion und Kirche ihre Macht auf die Gemüter ausüben, wird das politische Leben in „Unfreiheit" und „Bevormundung" sein. Das ist der Gedanke. Freilich der Kritiker übersieht nicht, daß diejenigen, die der religiös-kirchlichen Macht Anerkennung zollen, im Grunde genommen die Kirche als „äußere Zwangsanstalt" und überhaupt den „christlichen Staat" als Zwang gar nicht empfinden: „Ist es möglich, daß die Menschheit ein Joch trage, das sie sich nicht selbst auferlegt hat?"[71])

Wie wir uns erinnern, hält Bruno Bauer die Emanzipation des Menschen von Religion und Kirche und, können wir nun hinzufügen, das Heraufkommen eines nur auf diesseitsbetonte Werte Rücksicht nehmenden Staates für die „Sache der ganzen folgenden Geschichte". Es liegt darin der Gedanke, daß in der kommenden Entwicklung die Kritik durchdringen werde. Freilich der Junghegelianer denkt sich das ganz theoretisch als einen Prozeß, der im „Selbstbewußtsein" vor sich geht und dieses von der Religion und damit von der geistigen Grundlage der Kirche und des vom kirchlich-religiösen Geist beherrschten Staates befreit.[72]) Nur wenn wir an diese Auffassung denken, können wir verstehen,

daß Bruno Bauer den Austritt aus der Kirche als rechtlichen Akt ablehnt: Für diejenigen, in denen das Ergebnis der Kritik lebendig ist, fallen Religion und Kirche ganz von selbst in Wertlosigkeit, existieren nicht mehr für sie, weil eben die Macht des „Selbstbewußtseins" in ihrem Denken die Religion als „Illusion", als „Schein" erkannt und somit aufgehoben hat. Durch einen Austritt würde man die Existenz der Kirche nur anerkennen;[73]) außerdem ist damit nichts gewonnen, wenn einige, ja selbst wenn Millionen austreten. Die Frage wird nicht vom Augenblick, sie wird von der Geschichte entschieden. Und jetzt ist es ja noch so, daß der „christliche Staat" die Untertanen im „kirchlichen Verbande" festhält.[74])

Zu diesen Untertanen gehören aber auch diejenigen, die in den theoretischen Folgerungen der Philosophie des „Selbstbewußtseins" leben. Wie steht es mit diesen? Bruno Bauer beantwortet diese Frage konsequent im Geiste seiner Dialektik: Wenn durch die Auflösung ihrer religiösen Grundlage die Kirche entwertet ist, so kann sie auch nicht mehr „lästig" fallen, „sondern der Staat ist es, der uns mit seinen kirchlichen Anforderungen zur Last fällt". Im besonderen ist es der protestantische Staat, weil in ihm die Kirche zu einer „Staatsanstalt" geworden ist.[75]) Bruno Bauer sieht scharf, daß im protestantischen Staat die Kirche viel mehr in den Staat hineingenommen werden kann als im katholischen. Die Kirche als „Staatsanstalt" hat der Kritiker, wie wir wissen, zuerst durchaus bejaht, wenn auch nicht vom kirchlich-religiösen Standpunkt aus. Jetzt, wo sich ihm das antireligiöse Prinzip voll enthüllt hat, muß er diese „Staatsanstalt" ablehnen und erklären, daß sie den Atheisten „zur Last" falle, weil sie die kirchlichen Anforderungen des Staates enthält. Freilich wenn er die Sache in seiner dialektischen Manier weiter betrachtet, wird ihm auch diese „Bevormundung" und damit der „christliche Staat" selbst zu einem „wesenlosen Schein" für diejenigen, die seiner religiösen Grundlage entwachsen sind.[76])

Nach der humanistischen Auffassung Bruno Bauers ist, wie wir nun zu betrachten haben, derjenige Staat das Ideal, in welchem die Religion von der Bedeutung einer allgemeinen Sache zur völligen Privatsache herabgesunken ist. Wenn die Religion als „Illusion" erkannt ist, kann sie nicht mehr als herrschende Angelegenheit gewürdigt werden. Die Religion ist doch das größte Hindernis für die Menschheit, „Alles in Allem zu sein", weil sie eben durch ihren Supranaturalis-

mus in der Beleuchtung Bruno Bauers das natürliche, wirkliche, diesseitige Leben verneint; sie soll keine Ansprüche an die Menschheit mehr machen dürfen. Mag sie bestehen bleiben „als Bedürfnis der Schwäche, als Strafe der Unbestimmtheit, als Folge der Mutlosigkeit, — als eine Privatsache".[77])

Diese Auffassung könnte man auf den ersten Blick interpretieren als den Standpunkt, der das religiös-kirchliche Leben ganz seiner eigenen Sphäre überläßt, ohne irgendwie durch staatliche Maßnahmen in diese Sphäre einzudringen. Jedoch, wenn wir näher zusehen, bietet dieser Standpunkt große Möglichkeiten von Kollisionen zwischen dem Staatsleben und dem religiös-kirchlichen Leben.

Bruno Bauer gibt uns Gelegenheit, dies an seiner Stellungnahme zu einem konkreten Fall zu zeigen. Sein Blick ist dabei allerdings nicht mehr auf den „christlichen Staat" preußischer Ausprägung gerichtet, sondern der Kritiker schaut auf einen liberalen Staat. In der Kritik der Lösung der Judenfrage, wie sie in Frankreich der Liberalismus des juste milieu gebracht hat, wendet Bauer die strengen Maßstäbe des humanistischen Prinzips an. Der Dialektiker, der überall den Prinzipien auf den Grund schauen und Kollisionen feststellen will, ist damit nicht zufrieden, daß man den Juden die allgemeinen staatsbürgerlichen Rechte einfach gewährt, im übrigen aber das Christentum doch weiter privilegiert. In der Tatsache nämlich, daß der Sonntag als Feiertag der christlichen Mehrheit des Volkes anerkannt, der Sabbat jedoch als Feiertag der jüdischen Minderheit nicht anerkannt wird, sieht Bruno Bauer eine Privilegierung des Christentums und eine Benachteiligung des Judentums. Somit besteht eine Kollision zwischen dem Staatsgesetz, vor dem alle Bürger gleich sind, und dieser Privilegierung.[78]) Wenn wir bedenken, daß das Wesen dieser Privilegierung die Anerkennung einer Norm des Christentums durch den Staat bedeutet, die Sonntagsruhe als religiöses Gebot vom Staat geachtet, so können wir diese Interpretation verstehen. Bruno Bauer kann aus seiner ganzen Einstellung heraus zu keiner andern Ansicht kommen, als daß durch solche Anerkennung einer christlichen Norm das „Gesetz dem Privilegium untergeordnet" wird.[79]) Deshalb stellt er fest, daß der jüdische Deputierte, der den Sonntag als Feiertag der Mehrheit anerkennt und auf den Sabbat als den Feiertag der Minderheit verzichtet, die Privilegierung des Christentums anerkennt und im Grunde genommen erklärt, „daß das Judentum in Frankreich aufgehört habe zu existieren". Anstatt dieser Erklärung hätte

der jüdische Deputierte gegen die Privilegierung einer Religion und die Unterordnung des Gesetzes unter das Privilegium „protestieren" und die „Aufhebung des religiösen Privilegiums" verlangen sollen. Das heißt, er hätte mit dem Hinweis, daß er das „Judentum vor dem Gesetz aufgebe", einen Antrag einbringen sollen „auf die völlige Lostrennung auch des Christentums vom Staatsgesetze" und damit zugleich „auf die Erklärung, daß das Christentum nicht weniger als das Judentum als eine bloße Privatsache dem Privaturteil jedes Einzelnen mit Vorbehalt der Unverletzlichkeit der Staatsinteressen überlassen sein müsse".[80])

Das ist der Geist, der konsequent die Laizisierung des Staates will, weil er nicht nur ausgeht auf „Aufklärung in der Religion", wie das juste milieu, sondern auf „Freiheit von der Religion und vom Privilegium".[81]) Wenn sich diese Freiheitsauffassung zunächst auch gegen den französischen Liberalismus wendet, so ist sie zugleich im Prinzip ein treffender Ausdruck dafür, wie sich der atheistische Junghegelianer von denjenigen deutschen Konstitutionellen unterscheidet, die für ein positives Verhältnis von Staat und Kirche eintreten, wie er auf Grund dieses Unterschiedes jede Verbindung von Staat und Kirche ablehnen muß. Der Ruf nach „Freiheit von der Religion" verkündet keine Wertschätzung der Religion für die Sittlichkeit des Volkes und damit für den Staat. In diesem Ruf lebt der Glaube an eine Sittlichkeit und an ein Staatsleben, die nur auf das Diesseitig-Menschliche gestellt sind.

Wir erinnern uns, daß Bruno Bauer die Emanzipationsfrage als eine allgemeine Frage auffaßt in dem Sinne, daß Juden und Christen Menschen werden sollen. In der Stellungnahme zur Judenfrage in Frankreich haben wir die Anwendung dieses Standpunktes auf einen bestimmten Fall. Vor dem Gesetz soll es eben nur Staatsbürger als Menschen geben, nicht als Christen und Juden. Es drückt sich in der Auffassung unseres Kritikers auch demokratisches Staatsdenken ganz absolut aus, das die Gleichheit Aller vor dem Staatsgesetz auch einer Majorität nicht preisgeben will und die Anerkennung christlicher Normen zu Gunsten einer Mehrheit eben als verfassungswidrig, als „Privilegium" empfindet gegenüber der Minderheit, deren religiöse Normen nicht anerkannt werden.

Hat uns hier Bruno Bauer ein bedeutendes Stück der Problematik seiner eigenen Auffassung aufgezeigt, so müssen wir weiter fragen, ob damit die Problematik des Stand-

punktes „Religion ist Privatsache" erschöpft ist. Wenn die „Religion als Privatsache" „dem Privaturteil des Einzelnen mit Vorbehalt der Unverletzlichkeit der Staatsinteressen", überlassen sein soll, müssen wir immerhin diesen Vorbehalt uns näher anschauen. Was soll er bedeuten? Nichts anderes als ein Hinausgehen über den Grundsatz der Gewissensfreiheit. Wo die Forderungen des Staates zusammenstoßen mit den Geboten des religiös gestimmten Gewissens, sollen sie den Vorrang haben; denn die öffentliche Sache steht über einer Privatsache. Das ist der Sinn dieses Vorbehaltes, den der Theoretiker nur aufstellt, ohne ihn nach dieser Seite hin zu beleuchten. Der Kulturkampfgeist Bruno Bauers tritt hier besonders deutlich hervor. Wir sehen, welche Folgen es für religiös gesinnte Menschen haben kann, wenn die Religion ganz zur „Privatsache" herabgedrückt wird und im Staate keine Geltung mehr haben soll. Wenn Gott als oberste Normeninstanz depossediert ist, soll er eben gründlich depossediert sein. All das, was mit ihm zusammenhängt, was sich auf ihn beruft, ist nur kraftlose Privatsache, überragt von der Macht der öffentlichen Sache. Da eröffnen sich Perspektiven auf Leiden religiöser Individuen im völlig laizisierten Staat, der die totale Umkehrung des „christlichen Staates" ist. Wie der „christliche Staat", wenn es sein muß, im Eintreten für die Religion die Feinde des Christentums verfolgt und die Anerkennung der christlichen Normen über die Forderungen des atheistischen Humanismus stellt, so soll auch der laizisierte Staat keine Rücksicht nehmen auf die Stimme des christlichen Gewissens überall da, wo es mit dem Staatsinteresse in Konflikt kommt. Hier können wir erst recht verstehen, wie sich das humanistische Prinzip im Kampf mit dem „hierarchischen Prinzip" entzündet hat und in radikaler antireligiöser Forderung aufgetreten ist.

In der Geschichte des Trennungsgedankens nimmt Bruno Bauer eine besondere Stellung ein, da er nicht nur Trennung des Staates von der Kirche, sondern auch von der Religion fordert. Damit geht er weit über die aus politischen Gründen lebenden Trennungsforderungen hinaus; nach diesen soll bekanntlich neben dem Grundsatz, daß die Zugehörigkeit zu irgendeiner Kirche nicht maßgebend ist für den Besitz der allgemeinen staatsbürgerlichen Rechte, im allgemeinen bloß kein Staatskirchentum, keine Kirche als Korporation des öffentlichen Rechts, kein obligatorischer Religionsunterricht in der Staatsschule bestehen, und das

Strafgesetzbuch soll vielleicht keine Gotteslästerungsparagraphen enthalten usw.; im übrigen kann der Staat trotz solcher Forderungen die ruhige Gewißheit haben, daß Religion und Kirche im Einfluß auf ihre Bekenner feste Stützen seiner Ordnung sind, abgesehen freilich von Zuständen, in denen wegen Kollision staatlicher und religiös-kirchlicher Prinzipien diese Ordnung erschüttert wird. Der junghegelianische Kritiker hat mit dem Geiste nichts zu tun, der im 17. Jahrhundert im Rhode Island eines Roger Williams zur Trennung von Kirche und Staat geführt hat. Denn nicht aus einem antireligiösen Prinzip ist in diesem amerikanischen Staat, der das Urbild des Trennungssystems der Vereinigten Staaten ist, die Trennung beschlossen worden, sondern aus der Notwendigkeit weitgehender Toleranz in diesem Staat von Kolonisten verschiedenen Bekenntnisses, deren neues staatliches Leben nicht zuletzt eine Folge der Flucht vor religiöser Unterdrückung im europäischen Mutterlande ist.[82]) Oder wenn wir an die Trennungsforderung Wilhelm von Humboldts denken, der aus seiner individualistischen Staatsauffassung heraus für ein freies Gewährenlassen des kirchlich-religiösen Lebens eingetreten ist.[83]) Oder an Schleiermacher, der sich aus seiner besonderen Religionsauffassung heraus gegen die Verbindung von Staat und Kirche ausgesprochen hat.[84]) Und in Belgien ist es der Geist des Klerikalismus gewesen, der zu Beginn der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts im Bestreben nach möglichster Unabhängigkeit vom Staat ein Trennungssystem herbeigeführt hat.[85]) Mit all diesen Einstellungen hat Bruno Bauer nichts gemein. Jedoch mit einer Erscheinung aus der Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts in Frankreich berührt sich der Junghegelianer, worüber wir uns nicht wundern, da wir wissen, daß die französische Aufklärung auf ihn eingewirkt hat: Holbach hat in seinem „Système de la nature“ auch aus antireligiösen Gründen den Gedanken der Loslösung des Staates von Religion und Kirche ausgesprochen.[86]) Wie dies damals geschehen ist nicht lange vor 1789, so geschieht es auch bei Bruno Bauer wenige Jahre vor der Bewegung von 1848.[87]) Mögen zwischen dem Materialismus Holbachs und der intellektualistischen Philosophie des „Selbstbewußtseins“ Bruno Bauers noch so große Unterschiede bestehen: in ihrem atheistischen Kampf um die Emanzipation des Menschen und des Staates von Religion und Kirche treffen sich die beiden. —

Zum Schlusse möge der Hinweis nicht ohne Wert sein, daß uns Bruno Bauer an eine geistesgeschichtliche Quelle

des im politischen Leben des modernen Staates so oft gehörten Schlagwortes „Religion ist Privatsache" führt. Wir können feststellen, daß dieses Wort im Grunde genommen nicht entstanden ist als eine Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, auch nicht aus der absolutistischen Staatsraison gegenüber der Religion oder aus der liberalen und demokratischen Forderung, daß der Besitz der allgemeinen staatsbürgerlichen Rechte nicht an das Bekenntnis zu einer Religion oder an die Zugehörigkeit zu einer Kirche gebunden sein soll. Sondern dieses Wort ist gefunden worden von der atheistischen Kritik in einer Situation, als sie notwendig von der Kritik der Philosophie und Religion hinüberspringen mußte zur Kritik des Staates. Und weil sie den Staat in Hegelscher Apotheose, nur revolutioniert, sah, mußte sie die Religion im Vergleich zu diesem Staat ganz besonders noch als eine wertlose „Privatsache" hinstellen.

Wir wissen, daß die atheistische Religionsphilosophie auf die Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert einen großen Einfluß ausgeübt hat und heute noch ausübt, daß Karl Marx' und Friedrich Engels' Stellungnahme zu Religion und Kirche sich auf die Resultate dieser atheistischen Kritik gründet, und „Religion ist Privatsache" Programmpunkt des Marxismus ist. Mir scheint, daß man bei Marx in dieser Hinsicht außer dem Einfluß Ludwig Feuerbachs auch von einer Einwirkung Bruno Bauers sprechen darf. Gerade in den Jahren, da der Theologe zum Antitheologen wurde, ist Marx mit ihm befreundet gewesen.[88]) Und bevor in den Deutsch-französischen Jahrbüchern von 1844 der werdende Sozialist sein kühnes Wort von der Religion als dem „Opium des Volks" geprägt hat,[89]) spricht Bruno Bauer in seinem Aufsatz „Der christliche Staat und unsere Zeit" vom Jahre 1841 schon vom „opiumartigen Einfluß der Herrschaft theologischer Satzung".[90]) „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik", schreibt Karl Marx 1844.[91]) Wir erinnern uns, daß Bruno Bauer die antireligiöse Kritik als „Voraussetzung für das Bestreben des Staates" erklärt, sich von der Bevormundung der Religion zu befreien. Kann es nicht sein, daß Karl Marx in seiner Stellungnahme auch an Bruno Bauer gedacht hat? Kann man diese Frage bejahen, so wird man sagen dürfen, daß auch Bruno Bauer dazu beigetragen hat, daß in den modernen Sozialismus ein atheistischer Geist gekommen ist, und die sozialistische Bewegung für die völlige Laizisierung des Staates und der menschlichen Gesellschaft überhaupt kämpft.

VI.

Edgar Bauer.
1820—1886.

Neben Bruno Bauer ist unter den Junghegelianern für unser Problem vor allem von Bedeutung sein jüngerer Bruder Edgar, der auch zu den Berliner „Freien" gehört und neben Max Stirner ihr radikalster Genosse ist.[1]) Aus dem Studium an der Berliner Universität reißt ihn der Drang, in der Opposition gegen den „christlichen Staat" mitzukämpfen, heraus. Dem verdanken wir die Quellen für unsere Untersuchung. Wenig über 20 Jahre alt schreibt Edgar Bauer schon in den „Deutschen Jahrbüchern"[2]) und greift gegen Ende 1842 mit der Schrift „Bruno Bauer und seine Gegner",[3]) Berlin 1842 in den Kampf ein, der aus dem Fall seines Bruders entstanden ist. Sein Radikalismus begnügt sich aber nicht mit der Bekämpfung der Restauration, er richtet seine Kritik auch gegen „Die liberalen Bestrebungen in Deutschland",[4]) Zürich und Winterthur 1843. Ein vorläufiges Ende findet seine publizistische Tätigkeit durch die Schrift „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat",[5]) Charlottenburg 1843, die ihm Festungshaft einbringt.[6])

Edgar Bauer ist in seiner Stellungnahme zur Religion im wesentlichen das Sprachrohr Brunos. Er hat auch den radikalen Humanismus, der kein Kompromiß mit der Religion zuläßt. Die Philosophie des „Selbstbewußtsein" mit ihrem übersteigerten positivistischen Intellektualismus lebt auch in Edgar. Und er führt nicht nur einen Kampf gegen die Orthodoxie, sondern auch gegen den Deismus, den er als „Abhub aller Religion" bezeichnet.[7]) Da es ganz im Wesen seines Denkens liegt, die verschiedenen Standpunkte scharf auseinanderzuhalten, kämpft er gegen alle Vermischung und Verschleierung der Prinzipien, wendet sich gegen das

juste milieu und preist die schöpferische Kraft des Extrems.[8]) Die abendländische Geschichte versteht er als den Weg vom Katholizismus zum Protestantismus, von da zur modernen Kritik.[9]) Das Auftreten Bruno Bauers deutet er somit geschichtsphilosophisch, er feiert den Bruder als Befreier der Wissenschaft, weil er „die heilige Schrift . . . der Forschung unterworfen" hat.[10]) Ganz offen spricht er aus: „Die Kritik geht auf den Sturz des Christentums aus". Es liegt im „Charakter unserer Zeit" die Revolution, die diesen Sturz herbeiführen soll.[11]) Auch das Christentum hatte bei seinem Eintreten in die Geschichte revolutionären Charakter, es war eine „Revolution des Glaubens", weil es „alle Macht, Herrlichkeit und Weisheit dieser Welt für nichtig" erklärt, und „nur die Welt des Glaubens . . . vor ihm gültig" ist. Gegen diesen diesseitsfeindlichen Geist des Christentums richtet sich nun die „Revolution der Vernunft", um „unsere Erde als das einzige Terrain" für das Wirken des menschlichen Geistes anzuerkennen.[12])

Somit können wir bei Edgar Bauer auch nur eine vollständige Absage an den religiösen Glauben im allgemeinen, in dessen Wesen er als Vernunftmensch vor allem das rein Gefühlsmäßige sieht,[13]) und an den christlichen Kirchenglauben im besonderen feststellen. Der Mensch ist kein theonomes, er ist ein autonomes Wesen. Das liegt wesentlich in seiner Auffassung. Der Christ ist infolgedessen noch kein wahrer Mensch, er ist bloß ein sich abhängig fühlendes, unterdrücktes Wesen, das sich noch „mit Wechseln auf den Himmel abspeisen" läßt.[14]) Der Christ lebt nicht „im Bewußtsein der historischen Entwicklung der Menschheit", er ist ein „Sohn des Himmels" und sieht seine „Zukunft im Himmel". Der Mensch aber ist ein „Sohn der Erde"[15]) und will auf Erden frei leben, das heißt „frei handeln",[16]) ohne ein Gefühl, ohne ein Bewußtsein der Abhängigkeit von einer jenseitigen Instanz. Dieser starke Humanismus bringt den Kritiker so weit, daß er das Wort „Atheist" als einen religiösen Begriff bezeichnet. Was heißt „Atheist"? Man soll einfach „Mensch" sagen für einen, der die Religion überwunden hat.[17])

Bei dieser Einstellung zur Religion kann die Stellungnahme zur Kirche nur negativ sein. Mit Gedanken über die Kirchenverfassung braucht sich Edgar Bauer nicht abzugeben. Die kirchliche Gemeinschaft ist, weil sie die „Religiosität zur Voraussetzung hat", keine „freie vernünftige Gesellschaft". Immer wird die Kirche wegen ihrer religiösen Grundlage ein „unfehlbares Oberhaupt" haben, mag es der Papst oder

ein „symbolisches Buch" sein. Immer wird sie deshalb intolerant sein.[18]) Die Kirche ist eine Institution, die man durch die „moderne Kritik", d. h. durch die Wissenschaft überwinden muß. So versteht Edgar Bauer nicht zuletzt den gegenwärtigen Kampf als einen Streit der Wissenschaft gegen die Kirche, der Kirche gegen die Wissenschaft,[19]) das bedeutet vom humanistischen Standpunkt aus gesehen als den Kampf der freien diesseitsbetonten Wissenschaft gegen die auf eine jenseitige Instanz sich berufende Autorität, deren Hauptvertreterin die Kirche ist.

In seiner oppositionellen Haltung zum Staat der Restauration ist Edgar Bauer wie andere Junghegelianer zuerst auch Konstitutioneller gewesen, hat aber dann in seiner raschen dialektischen Denkweise den Schritt zur Demokratie bald getan,[20]) besonders als sein Bruder in den Konflikt mit der preußischen Regierung gekommen ist. Der Konstitutionalismus wird für ihn das juste milieu; er bekämpft ihn in seinen zwei Hauptformen, im ostpreußischen und im badischen Liberalismus aufs schärfste.[21]) Trotz dieser radikalen Ablehnung des gemäßigten Liberalismus ist er nun freilich nicht absolutistischer Demokrat. Vielmehr steckt in seiner Auffassung ein gutes Stück liberaler Doktrin, wenn er dem Glauben Ausdruck verleiht, daß die Kraft des Allgemeinen am stärksten sei, wenn man den Einzelnen frei gewähren lasse.[22]) Dazu gehört, daß er das Schulmonopol des Staates bekämpft und sich vor allem gegen die Universitäten wendet, die als Institute des „christlichen Staates" nicht „Sitze der freien Wissenschaft" sind, sondern „Zünfte" und durch den Einfluß des christlichen Geistes die Wissenschaft beschränken müssen, weshalb sie auch einen Bruno Bauer nicht dulden können.[23]) Dagegen fordert Edgar Bauer zur inneren Lehrfreiheit, wo es um die Prinzipien der Wissenschaft überhaupt geht, auch äußere Lehrfreiheit, Liberalismus auf dem Gebiete des Schulwesens.[24]) In dieser Forderung ist er außer der Erfahrung durch den Fall seines Bruders nicht unwesentlich durch Mirabeau beeinflußt.[25])

Wenn wir den Inhalt der Staatsauffassung Edgar Bauers näher kennen lernen wollen, so müssen wir gleich eintreten in die Untersuchung des Hauptproblems. Was wir hier angedeutet haben über die Forderung der Lehrfreiheit im Gegensatz zum „christlichen Staat" gehört im Grunde genommen schon in das Hauptproblem. Wie sein Bruder entwickelt eben Edgar Bauer seine freie Staatsauf-

fassung im unmittelbaren Kampf gegen den Geist des „christlichen Staates". Und dieser Kampf bringt zugleich seine Stellung zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat zum Ausdruck und zum Verhältnis des Staates zur Religion überhaupt.

Wenden wir uns zunächst zur Frage Staat und Religion. Bei der Einstellung Edgar Bauers zu Religion und Kirche ist es fast überflüssig zu fragen, ob er in seiner Staatsauffassung Normen der jenseitigen Instanz gelten läßt. Die negative Antwort liegt schon in der Frage. Es kann sich nur darum handeln, wie sehr er die Anerkennung einer supranaturalen, normengebenden Instanz für den Staat ablehnt. Er geht nämlich so weit, dem Christen „alle Staatsanlage" abzusprechen, weil eben ein unvereinbarer Gegensatz besteht zwischen dem auf das Diesseitige gerichteten Menschen und dem im Glauben an das Jenseits lebenden Christen.[26]) Da äußert sich Edgar Bauers Behauptung, daß der Christ nur ein „Sohn des Himmels" ist. Diese Annahme, daß der Christ keine „Staatsanlage" besitzt, ist ganz zu verstehen als Folgerung aus der atheistischen Kritik und gehört außerdem wesentlich zum Geist der radikalen Dialektik, die immer auf letzte Prinzipien ausgeht, wie wir schon bei Bruno Bauer gesehen haben. Edgar Bauer setzt hier den vermeintlich idealen Christen voraus, der sich nur um die himmlischen Dinge kümmert, so wie er selbst gewissermaßen ein idealer Dialektiker auf atheistischem Boden ist. Er hat hier eigentlich dieselbe Ansicht wie etwa vierzig Jahre später Friedrich Nietzsche, der erklärt hat, daß der Christ in Dingen der Hinwendung zum Staat als Bürger, Soldat, Richter usw. nicht mehr Christ ist.[27])

Halten wir also fest: nur der von der Religion emanzipierte Mensch hat „Staatsanlage". Ein „vollkommener Staat" verträgt sich nicht mit positiver christlicher Gesinnung, die den Menschen nur zum Untertanen unter das Bevormundungssystem der Regierung macht. Im „christlichen Staat" stehen die „Untertanen zum Regenten im Verhältnis der Kinder zum Vater".[28]) Ein vollkommener Staat kann nur bei einer „Selbstregierung" bestehen. Und ein solcher Staat stützt sich nicht auf die Religion, „sondern auf das lebendige freie Selbstbewußtsein des Bürgers".[29]) Damit wird nicht nur Gott als normengebende oberste Instanz für den Staat, im Sinne der christlichen Ableitung der Staatsgewalt von Gott, abgelehnt, sondern auch jeder Einfluß des

religiösen, christlichen Geistes auf den Staat. Es ist dieselbe radikale Auffassung, wie wir sie bei Bruno gefunden haben.

Die atheistisch-humanistische Staatsauffassung Edgar Bauers steigert sich bis zu folgendem Bekenntnis: „Daß ich der organische Teil eines Ganzen bin, welches in seiner freien Lebendigkeit den Einzelnen anregt, adelt, erhebt und ihn seiner Selbstsucht entkleidet, daß ich für mich handelnd zugleich für ein Ganzes handle, das ist es, was mir den Charakter eines wahren Bürgers gibt. Der Staat, das ist der Himmel, wo im harmonischen Einklange Alles ineinandergreift und alle einzelnen Töne zu einem Lobliede für die Allgemeinheit der Gesellschaft zusammenklingen".[30]) Der Atheismus verklärt hier Staat und Gesellschaft zu einer Einheit im Himmel auf Erden. Der citoyen von 1789 und die Staatsapotheose Hegels helfen nicht wenig zu dieser Verklärung mit. Der Glaube an das Diesseits enthält nicht nur den Glauben an den wahren Menschen, sondern auch an den wahren Staat. Dieser Diesseitsglaube erhebt sich zu einem politischen Glaubensbekenntnis, das den Eindruck erweckt, als ob in ihm das Wesen der Hinwendung zu Gott in das Diesseitige übertragen auf den Staat angewandt wird: „Die Wirksamkeit für die Freiheit und Würde des Staates, das ist meine Religion, das politische Leben, das Wissen von dem, was in dem Staate, meinem Lebenselemente vorgeht, ist mein Katechismus. Für den Staat gehandelt zu haben, ist meine Unsterblichkeit. Die Vernunft der Gesellschaft ist das Höchste, was ich verehre. Bürger zu sein ist mein Ruhm, zu wissen und zu handeln meine Lebensbedingung".[31]) Das ist die atheistische Apotheose des Staates und der Politik. Zugleich Ausdruck einer humanistischen Staatsbürgerethik. Es hört sich an wie die Stimme eines fanatischen Republikaners von 1793, der erfüllt ist vom Enthusiasmus der Vernunft. Der Aufklärungscharakter der Junghegelianer hat in Edgar Bauer einen seiner konsequentesten Vertreter. Dieses politische Glaubensbekenntnis muß man vor allem auch verstehen aus dem leidenschaftlichen Gegensatz zur Wirklichkeit des „christlichen Staates", dem gegenüber sich der Extremist bemüht, das Prinzip des humanistischen, demokratischen Staates möglichst rein zu vertreten. Wenn er sagt „Bürger zu sein ist mein Ruhm", muß man bedenken, daß er wie sein Bruder den „christlichen Staat" deswegen verneint, weil dieser den Bürger nicht „als Bürger und Menschen", „sondern als Christen" anerkennt.[32])

Edgar Bauer steckt nicht so stark im nur Antitheologischen wie Bruno. Er arbeitet aber mit dem Resultat der

antitheologischen Kritik, wie wir sehen, wendet sich aber dabei viel mehr dem politischen Problem zu als sein Bruder. Allerdings offenbart sich schließlich auch bei ihm das nur kritische Wesen seines Kampfes, und man kann sein späteres Geständnis verstehen, daß er sich mehr aus „logischer Gründlichkeit" als aus Begeisterung für die Sache des Volkes dem politischen Radikalismus zugewandt habe.[33]) Sein Bekenntnis zum wahren, freien Staate ist nämlich nur eine Station in seinem politischen Denken. Seine unaufhaltsame Dialektik treibt ihn weiter und er kommt schließlich zum Standpunkt, daß nicht nur der „christliche", sondern jeder Staat den Menschen bevormundet und die Freiheit unmöglich macht: Im „Streit der Kritik mit Kirche und Staat", einer Schrift, die wieder zur Verteidigung Brunos geschrieben ist, verläßt er den Boden einer positiven Staatsauffassung, und der Kampf um die Emanzipation des Menschen von Religion und Kirche enthüllt sich als die Voraussetzung zum Kampf um die Emanzipation des Menschen vom Staat. Es gehört nun eigentlich nicht mehr zu unserer Aufgabe, den anarchistischen Standpunkt Edgar Bauers aufzuzeigen, aber da er eine dialektische Folgerung aus der negativen Einstellung zur Religion ist, wollen wir ihn wenigstens skizzieren.

Edgar Bauer hat schon in der Kritik des deutschen Liberalismus seine revolutionäre, autoritätsfeindliche Auffassung bekannt, indem er sich gegen jede Regierung ausgesprochen hat, „die das Bevormunden nicht lassen kann".[34]) Nun zieht er die vollen Konsequenzen und wendet sich auch gegen den demokratischen Republikanismus. Unter dem Einfluß von Rousseau[35]) spricht er gegen das Repräsentativsystem als ein Gebilde, das an die Stelle der alten Aristokratie eine neue setzt, „an die Stelle der einen Bevormundung eine noch weit gehässigere, da sie scheinbar durch die Zustimmung des Volkes sanktioniert ist".[36]) Das Gesetz ist maßgebend im liberalen Staat und noch stärker in der Demokratie. Wie ist es aber dem freien kritischen Selbstbewußtsein möglich, sich einem Gesetze unterzuordnen? Wie kann das Selbstbewußtsein eine Existenz schaffen, welcher es nachher zu vertrauen hat? „Die Schöpfung einer solchen Existenz gehört in das Gebiet des religiösen Bewußtseins. Das Gesetz wird immer eine religiöse Tatsache sein".[37]) Es liegt aber im Wesen der Kritik, alles aufzulösen,das sich auf das Vertrauen stützt. Die Kritik der Politik muß über die Politik hinausgehen, muß auch fragen, ob die Meinung des Politikers, daß die menschliche Gesellschaft nur eine „Staatsgesellschaft" sein könne, zu Recht besteht.[38]) Da

das Vertrauen als Grundlage des Gesetzes erkannt ist, geht die Kritik über den Staat hinaus. Das „Recht des Einzelnen", das vom Gesetz geschützt werden soll, ist „immer ein Vorrecht". Zwar gibt es allgemeine Rechte, die keine Vorrechte sind, das sind aber Rechte der Gattung und nicht des Individuums. Wenn ich das Recht der Preßfreiheit in Anspruch nehme, tue ich das nicht als Individuum, „nicht als Standesmensch", „sondern als Mitglied der Menschheit".[39])

So bekennt sich Edgar Bauer zu den Menschenrechten, zum bloßen Naturrecht, das er will, ohne das historische Recht des Staates. Das dialektische Denken des Junghegelianers kommt hier in seiner Verbindung mit dem atheistischen Humanismus zur Erkenntnis, daß nicht nur Gott, nicht nur die Kirche, nicht nur der christliche Staat eine „Schöpfung" des „religiösen Bewußtseins" ist, sondern auch der sogenannte freie Staat. Hier gilt das Wort Karl Joëls über den Atheismus des 18. Jahrhunderts vor der großen Revolution und den Atheismus des 19. Jahrhunderts vor 1848 bis in seine letzte Konsequenz: „Die Diskreditierung der Weltautorität machte Stimmung für die Diskreditierung der Staatsautorität".[40]) Wir sehen in diesem Zusammenhang deutlich, wie aus dem Atheismus der Anarchismus gefolgert wird, wie aus den Menschenrechten der Revolution, werden sie verbunden mit dem Geist des Atheismus und hineingeworfen in den Strom der Dialektik, das „Recht" des Anarchismus verkündigt wird.

Auf diesem Standpunkt gibt es für Edgar Bauer natürlich keine Auseinandersetzung über das Verhältnis von Kirche und Staat, sondern das geschieht auf dem Wege zu diesem Standpunkt, da unser Theoretiker noch eine positive Staatsauffassung hatte. Es ist klar, daß Edgar Bauer auch da, wo er den Staat noch anerkennt, sich nur negativ über das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat im besonderen äußern kann. Sein Kampf gegen Religion und Kirche ist zugleich Kampf gegen den „christlichen Staat" und die Verbindung des Staates mit der Religion, wie wir gesehen haben. So sagt er dasselbe, was Bruno in seiner Selbstverteidigung gesagt hat, nur mit eigenen Worten. Kirche und Staat sind miteinander verbunden zur Unterdrückung des Menschen. „Kreuz" und „Thron" „tyrannisieren" den Menschen „aller Vernunft zuwider".[41]) Staat und Kirche sind so verkoppelt miteinander, daß nur derjenige Mensch richtig im Staatsverband ist, der als Christ durch die Taufe darin aufgenommen worden ist. Der Staat erkennt die Zeremonien

der Kirche bei Eheschließung usw. als bindend an.[42]) Es ist also hier das Problem der Privilegierung der Kirche durch den Staat, die darin besteht, daß die Kirchenzugehörigkeit Grundbedingung für die volle Staatsangehörigkeit ist. Unter Verwendung der Argumente seines Bruders lehnt Edgar Bauer, wie wir sehen, diese Privilegierung der Kirche ab, die mit seiner freien humanistischen Staatsauffassung nicht zu vereinbaren ist.

Wir haben bei Bruno Bauer feststellen können, daß er auf Grund seiner ganzen humanistischen Staatsauffassung und seiner Stellung zu Religion und Kirche zur Forderung nach Trennung des Staates von der Kirche, nach völliger Laizisierung des Staates gekommen ist. Edgar Bauer sieht die Kollision zwischen Kirche und Staat, die besteht, solange der Staat die Kirche anerkennt, solange die Religion nicht „Privatsache" ist, gerade so scharf wie sein Bruder. Er entwickelt es nur an einem anderen Beispiel. Es ist der Fall des katholischen Pfarrers und badischen Abgeordneten Kuenzer, der ihm den Stoff zu seiner Forderung nach völliger Trennung des Staates von der Kirche oder vielmehr nach direkter Regierung der Kirche durch den Staat gibt. Dem Pfarrer Kuenzer war nämlich von seiner kirchlichen Behörde, dem Freiburger Generalvikariat im Jahre 1842 der Urlaub zur Teilnahme an der Kammersession verweigert worden mit der Begründung, daß er erst wegen derselben Sache Urlaub gehabt habe; es bestehe die Befürchtung, daß er durch seine politische Tätigkeit veranlaßt werden könne, seine pfarramtlichen Pflichten als Nebensache zu betrachten.[43]) Die Opposition in der badischen Kammer nahm sich der Sache an, ohne bei der Regierung etwas zu erreichen, die ja schließlich auch kein Interesse hatte, die Opposition, der Kuenzer angehörte, zu unterstützen.[44]) Gegenüber dem Standpunkt der Opposition „die Stelle eines Abgeordneten müsse allen Ämtern vorgehen", und „die Verfassung steht höher als die einzelnen Disziplinarbestimmungen der Kirche", weist die Regierung darauf hin, es rede niemand davon, daß Kuenzer die Abgeordnetenstelle nicht annehmen dürfe, die Kirchenbehörde verweigere nicht dem Abgeordneten, sondern ihrem Untergebenen den geistlichen Urlaub; es müsse ihr überlassen bleiben zu entscheiden, „ob die zeitliche Verlassung der Pfründe zulässig ist".[45])

Die Unterscheidung zwischen Pfarrer und Abgeordneten bezeichnet Edgar Bauer als „sophistisch"[46]) und in seinem Bestreben, die Kollision zwischen dem kirchlichen und dem staatlichen Prinzip möglichst scharf hinzustellen, wirft er

eine Frage auf, die weder Regierung noch Kammer sich gestellt habe: „Hat die Kirche das Recht, irgend Jemand an der Erfüllung seiner staatsbürgerlichen Pflichten zu hindern? Darf sie ihre Autorität der des Staates gegenüberstellen? Darf sie einen ihrer Diener dem Staate entziehen?“[47]) Durch die Urlaubsverweigerung hat die Kirche dieses Recht ausgeübt. Und aus ihrer Auffassung heraus, „eine gegen den Staat selbständige, ja höhere Macht zu sein“, sei sie im Recht, „wenn sie einen der ihrigen von der Politik zurückhalte“.[48]) Gegen diese Konsequenzen der Kirche zeigen die Einwände der Opposition die ganze Schwäche und Unentschiedenheit des Konstitutionalismus. Die Opposition hat nicht gesehen, daß es sich hier um „eine Streitfrage zwischen Kirche und Staat“ handelt. Der Streit zwischen Kirche und Staat wird so lange dauern, als der Staat „die Kirche noch selbständig bestehen läßt“. So lange dieser Streit besteht, „wird die Kirche . . . den Staat sich unterwerfen wollen“. Denn es handelt sich darum, daß die Kirche ihr „Prinzip der Überweltlichkeit“ immer über das Prinzip des Staates die „Weltlichkeit“ stellen will, daß die Religion den Vorrang haben soll vor der Politik.[49]) Dagegen helfen keine Vermittlungsversuche. Den Gegensatz, durch die Urlaubsverweigerung klar gemacht, hat die Opposition nicht aufgegriffen, aus Scheu, ihn anerkennen zu müssen. „Denn anerkannt, muß er auch aufgelöst werden“. Aber dazu ist der Konstitutionalismus, die Opposition des juste milieu, dessen Wesen ja ist, die Widersprüche unvermittelt nebeneinander bestehen zu lassen, nicht fähig.[50]) Die Kollision zwischen Kirche und Staat kann jedoch nur gelöst werden durch eine „radikale Kur“: „Der Staat muß sich als die einzige Macht hinstellen, was er nicht anders kann, als indem er die Kirche aufhebt“.[51])

In dieser scharfen Kritik am Konstitutionalismus haben wir zugleich einen Ausdruck dafür, wie in der Betonung des kirchlichen und staatlichen Prinzips ‚in der Gegenüberstellung von „Überweltlichkeit“ und „Weltlichkeit“ aus der rein humanistischen Leugnung der „Überweltlichkeit“ das dialektische Denken Edgar Bauers vom Denken des Konstitutionalismus sich unterscheidet und zur Negierung der Kirche als Notwendigkeit einer vollen Bejahung des Staates kommen muß.

Wenn nun Edgar Bauer in seiner Bejahung des Staates weiter sagt, daß die Kirche „nicht mehr existieren“ darf, weil dann „auch nicht mehr jenes unmenschliche Gebiet der Überweltlichkeit, jene sentimentale Abhängigkeit des Menschen von einem Phantasiegebilde“ existiere und der Staat zur Entfaltung aller Kräfte des Menschen als der „einzige Wir-

kungskreis" erkannt sei,[52]) übersieht er ganz, daß mit einer Nichtanerkennung der Kirche, ja selbst durch einen gesetzgeberischen Akt, der alle öffentlichen Rechte der Kirche aufhebt und Äußerungen der Kirche nicht mehr duldet, die Existenz jenseitsgläubiger Menschen und damit die Religion noch lange nicht aufgehoben ist. Dieses Übersehen kann man nur aus dem einseitigen Intellektualismus dieses Denkens verstehen: es geht immer nur um die nackten Prinzipien. Hat sich das atheistische Prinzip mit der Staatsapotheose verbunden, gleich soll der Staat der „einzige Wirkungskreis" aller menschlichen Kräfte sein.

Bei all dem ist nun doch zweifelhaft, ob Edgar Bauer unter Aufhebung der Kirche lediglich Trennung des Staates von Religion und Kirche versteht im Sinne Brunos, daß sie im Gegensatz zur öffentlichen Sache als Privatsache ohne Einfluß auf den Staat weiter existieren können, freilich auch ohne besondere Achtung durch den Staat, da eben die Macht der öffentlichen Sache in allen Fällen, wo religiös-kirchliche Forderungen in Kollision mit staatlichen Befehlen kommen, über die „Privatsache" triumphieren soll, und dadurch eine Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die doch auch zum modernen Staat gehört, mit großen Spannungen besteht; oder ob er wirklich an einen gesetzgeberischen Akt denkt, der die Kirche in jeder Form, also auch als Privatverein unterdrücken soll. Denkt man daran, daß Edgar Bauer politischen Problemen mehr zuneigt als sein Bruder, so möchte man fast die Forderung nach einer Kulturkampfgesetzgebung mit dem Zwecke völliger Unterdrückung des kirchlich-religiösen Lebens annehmen, um dadurch ein für alle Mal der „Revolution der Vernunft", wie sie Edgar Bauer versteht, zum Siege zu verhelfen und jedmögliches Hineinragen der Kirche in den Staat unmöglich zu machen. Erwägt man jedoch, daß Edgar in seinem dialektischen Denken sich nicht wesentlich von Bruno unterscheidet, so möchte man der Ansicht sein, daß er ohne den Gedanken an eine gewalttätige Kulturkampfgesetzgebung auch nur an die völlige Laizisierung des Staates denkt, vielleicht im optimistischen Aufklärungsglauben, daß die Macht der Vernunft sich allgemein durchsetzen werde und das kirchlich-religiöse Leben als „Privatsache" neben der großen Bewegung der allgemeinen öffentlichen Sache ohne besondere Gewaltanwendung absterben werde.

VII.

Karl Nauwerck.

Einer aus dem Kreise der Berliner „Freien" ist auch Karl Nauwerck.[1]) Zur Zeit der hochgespannten Erwartungen der Junghegelianer auf den preußischen Staat ist er Privatdozent in Berlin. Wegen Veröffentlichung eines Vortrags „Über die Teilnahme am Staat", Leipzig 1844, kommt er in einen Konflikt mit der Regierung und verzichtet schließlich auf die venia docendi.[2]) Im Revolutionsjahr finden wir ihn in der Paulskirche bei der Fraktion des „Deutschen Hofes". Zugleich ist er einer der Führer der Berliner Demokraten. — Als Quellen für die folgende Untersuchung haben wir neben einer Reihe kleinerer Schriften und Aufsätze vor allem seine Broschüre „Das preußische Religionspatent vom 30. März 1847", Leipzig 1847.[3])

Wenn wir die Staatsauffassung dieses Junghegelianers skizzieren wollen, müssen wir gleich bemerken, daß Nauwerck mehr politisch denkend ist als Bruno und Edgar Bauer. Das Dialektische tritt bei ihm nicht so stark hervor; die Staatsidee löst er nicht auf. In der Bewegung der vierziger Jahre entwickelt er sich zm Demokraten und bekennt sich zum Grundsatz der Volkssouveränität: „Ohne das Volk gibt es gar keine Souveränität; folglich ist es die Quelle derselben".[4]) Politisch versteht er den Kampf gegen die Restauration wie andere Liberale und Radikale als eine Auswirkung der Ideen von 1789;[5]) er versteht sie ferner als Junghegelianer als das „Wiedererwachen des Volksgeistes", als einen „Reformtrieb in Staat, Kirche und Gesellschaft".[6]) Den Einfluß der Hegel'schen Statslehre erkennen wir daran, daß Nauwerck den Staat als die „Gesittungsform der Gesellschaft" auffaßt und ihm „sittliche Würde und Jedem sein Recht spendende Hoheit" zuschreibt.[7]) Als den Zweck „aller heutigen Volksbewegungen" sieht er die „organische Rechtsnivellierung für alle Mitglieder der menschlichen

Gesellschaft".[8]) Es ist das ein Bewußtsein von der Idee des Rechtsstaates und des allgemeinen Staatsbürgertums.[9]) Der Junghegelianer tritt aber nicht für den liberalen Rechtsschutzstaat, sondern für den demokratisch-sozialen Rechtsstaat ein, wie wir gleich sehen werden. Der Individualismus steckt wohl auch in diesem Demokraten; die Stellungnahme gegen das polizeiliche Bevormundungssystem läßt das erkennen.[10]) Aber weit mehr lebt in ihm durch die Hegelsche Staatsauffassung und einen politisierten Humanismus ein demokratisch-sozialer Geist. Von diesem Geist ist seine Forderung nach „Teilnahme am Staat" erfüllt.[11])

Die Hegelsche Staatsauffassung läßt sich überhaupt gut mit dem sozialen Gedanken verbinden, und in einer Zeit, da soziale Ideen vom Westen her zu wirken begannen, mußten sie einen besonderen Eindruck machen auf fortschrittsgläubige Junghegelianer, denen der Staat das Höchste war. Nauwerck ist bereits 1844 berührt von der Not des Proletarits. An der Emanzipation der arbeitenden Klassen müssen sich beteiligen das Proletariat selbst, die andern Klassen und die Staatsregierung. Damit kommt die Absage an den schrankenlosen wirtschaftlichen Liberalismus und die Forderung nach einer Fabrikgesetzgebung und staatlicher Regelung des Verhältnisses von Kapital und Arbeit.[12]) Zur Erreichung dieses Zieles ist die „Teilnahme des Volkes an der Gesetzgebung eine Bedingung möglichst guter Gesetze".[13]) Wir sehen, ein modernes soziales Staatsbewußtsein ist in Nauwerck lebendig.

Wir haben bereits den Humanismus Nauwercks angedeutet. Dieser Humanismus ist natürlich besonders wirksam in der Stellungnahme zu Religion und Kirche. Es ist hier von wesentlicher Bedeutung, daß auch dieser Junghegelianer ganz im Diesseitigen atmet und sich vom Kirchlich-Religiösen emanzipiert fühlt. Er erklärt auch, daß er keiner Religionsgesellschaft angehöre.[14]) Es fehlt ihm jede innere Bindung an den religiösen Inhalt der Kirche. Der Humanismus Feuerbachs und Bruno Bauers scheint auf ihn eingewirkt zu haben: „Gott und das Göttliche" sind ihm nur noch Dinge der „Phantasie, des Gemüts, der Erbauung, der Mystik".[15]) So ist er gegen die überlieferte Religion, Theologie und Kirche. In den freiheitlichen Strömungen des Religions- und Kirchenlebens sieht er den Gedanken wirken, „daß der Glaube zum Wissen veredelt und durch die Tat erfüllt werden" muß, „daß die Menschlichkeit die Aufgabe

des Menschen ist".[16]) Das heißt mit anderen Worten, daß Naumerck den freikirchlichen Bestrebungen die Aufgabe zuschreibt, durch Abfall vom Supranaturalismus rationales Wissen an die Stelle des irrationalen Glaubens zu setzen und die Religion durch Ethik zu ersetzen. Zu diesem Gedanken gehört auch, daß Naumerck redet von der „Vermenschlichung des Religions- und Kirchenglaubens"[17]) und die „Starrheit und Unfreiheit der Kirche" in seinem humanistischen Fortschrittsglauben an die „lebendige freie Entwicklung" des Menschen bekämpft.[18]) Naumerck bewegt sich nicht so ausschließlich in der dialektischen Herausarbeitung des staatlich-menschlichen und kirchlich-hierarchischen Prinzips wie die beiden Brüder Bauer, wie wir hier im besonderen erkennen können. Allerdings dürfen wir nicht übersehen, daß auch in seinem Bewußtsein das Wesen der Kirche aufgelöst ist. Die „Vermenschlichung des Religions- und Kirchenglaubens" ist dem Wesen jeder vom Glauben an das Supranaturale lebenden Kirche entgegengesetzt. Naumercks Forderung, daß die Kirche nach den Überzeugungen der Menschen eingerichtet werden soll, richtet sich im Grunde genommen gegen die Kirche überhaupt.[19]) Mag es zunächst auf Demokratisierung hinauslaufen,[20]) im letzten geht es auf Umwandlung und Auflösung der Kirche, um „freies würdiges Menschentum", d. h. eben um eine Menschheit, die von Religion und Kirche befreit ist.

In der Untersuchung des Hauptproblems wollen wir nun zunächst sehen, in welcher Weise die Stellung zu Religion und Kirche auch bei Naumerck notwendig die Ablehnung einer sittlich-religiösen Instanz für den Staat zur Folge haben muß. In seiner modernen, säkularisierten Staatsauffassung wendet sich Naumerck nicht nur gegen die Gnade des Fürsten — „Wozu auch Gnade, sobald das Recht vollkommen ausreicht?" —, sondern auch gegen das „fromme Gottvertrauen" des Volkes, das von konservativer Seite empfohlen wird.[21]) Und wenn er der Theologie vorwirft, daß ihre „höchste Kategorie" „in politischen Dingen" „die der Obrigkeit und des unbedingten Gehorsams" sei,[22]) können wir sehen, wie er die christliche Staatsauffassung direkt bekämpft. —

Die Feindschaft gegen die alte Kirche macht Naumerck zu einem Feind des Staatskirchentums mit seiner Bevorzugung dieser Kirche. In kritischer Einstellung gegen den Deutschen Bund äußert er den Gedanken der „vollständigen

grundgesetzlichen Gleichheit der Konfessionen",[23]) d. h. er fordert „gleiche Rechte für jede Religionsgesellschaft", indem er sich dagegen wendet, „daß der Staat sich zu der kleinlichen Rolle eines theologischen Wortklaubers erniedrige".[24]) In diesen Zusammenhang gehört auch die Forderung nach „Aufstellung eines der gegenwärtigen Menschheit entsprechenden Kirchenrechts".[25]) Dieser Gedanke wird nun freilich nicht systematisch weiter entwickelt. Nauwercks Kampf gegen die Restauration hat stark das Gepräge der Tagesschriftstellerei an sich: Im Verneinen des in seinen Augen Alten und Starren radikal, bleibt er im Hinblick auf das positiv Neue in allgemein gehaltenen Wünschen und Andeutungen stecken. Immerhin befindet er sich in seiner Kritik des preußischen Religionspatents in einzelnen Positionen auf dem Wege der Trennung, wie wir gleich sehen werden, und seine Haltung in der Paulskirche gibt einen Anhaltspunkt, wohin er zielt: Er kämpft dort auf Seiten der Radikalen für die Trennung von Staat und Kirche und für Demokratisierung der Kirchenverfassung.[26])

Was nun das preußische Religionspatent betrifft, so ruft es die in Frage kommenden Bestimmungen des Landrechts ins Gedächtnis und bestimmt nur neu, daß die Pfarrer neuer vom Staat genehmigter Religionsgemeinschaften, wenn sie in ihrer Lehre im wesentlichen mit einer der im Westfälischen Frieden anerkannten christlichen Religionsparteien übereinstimmen, die zum Pfarramt öffentlich anerkannter Kirchen gehörenden zivilrechtlichen Funktionen mit voller Wirkung ausüben dürfen. Den nur geduldeten Religionsgesellschaften steht dieses Recht nicht zu. Bei Ehe, Geburt, Tod von Angehörigen solcher Gesellschaften sind die zivilrechtlichen Funktionen durch Eintragung in ein richterlich geführtes Register vorzunehmen, und diese Bestimmung gilt auch für Dissidenten.[27])

Nauwerck erklärt den Inhalt des Patents im Ganzen als zu wenig, gemessen an den Erfordernissen der Zeit.[28]) Er vergißt aber doch nicht, seine Genugtuung auszusprechen über die Einführung von Zivilstandsregistern für Angehörige geduldeter Religionsgesellschaften und für Dissidenten: Wenigstens zu einem Teil begünstigt ihm hier das Patent die Forderung nach Laizisierung der Ehe, „welche von aller Einmischung des Kirchlichen frei gehalten und jeder Zwangspflicht, die Mitwirkung des Geistlichen anzugehen, enthoben werden muß".[29]) In diesem Sinne hofft Nauwerck, daß im Laufe der Entwicklung „die bürgerliche Beglaubigung der Familienereignisse ganz allgemein der Kirche abgenommen

und den bürgerlichen Behörden übertragen" werde.[30]) Wir sehen, wie hier Nauwerck eine Position des Trennungsgedankens verteidigt: Obwohl es auch ein Ausdruck modernen Staatsdenkens mit antikirchlicher Einstellung ist, nicht im dialektischen Herausarbeiten der Prinzipien des Staates und der Kirche, wie es wohl Bruno und Edgar Bauer in diesem Falle tuen würden, sondern als einfache politische Forderung mit der Hoffnung, daß die Entwicklung diese Position verwirklichen werde. Wir werden die Forderung nach Standesbuchführung durch „bürgerliche Behörden" auch bei andern Radikalen finden,[31]) die darin über den Standpunkt Rottecks hinausgehen, der, wie wir uns erinnern, gegen die Umklammerung von Staat und Kirche in der Form der Zivilstandsregisterführung durch die Geistlichen nichts einzuwenden hat.

Einen weiteren Schritt im Trennungsgedanken macht Nauwerck in der Wendung gegen den „herabwürdigenden Begriff der Duldung",[32]) den das Religionspatent weiter bestehen läßt, zugleich faßt er es als einen Verstoß gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit auf, daß „zur Bildung einer geduldeten Religionsgesellgschaft" immer noch die „Genehmigung des Staates" erforderlich ist.[33]) So bringt das Religionspatent nicht die Auflösung des Staatskirchentums, es bestätigt vielmehr die Monopolstellung, die Privilegierung der alten Kirche. Ein Zustand, der mit wahrer Religionsfreiheit unvereinbar ist. Damit wendet sich Nauwerck gegen den „christlichen Staat". Nur im freien Staat ist „wahre Religionsfreiheit" möglich.[34]) Wir wollen hier den Hinweis nicht vergessen, daß Nauwerck in der Ablehnung einer staatlichen Genehmigung zur Bildung von Religionsgesellschaften einen Gedanken in vormärzlicher Zeit vertritt, der im Trennungsbeschluß der Nationalversammlung, wie wir uns erinnern, enthalten ist.

In der weiteren Stellungnahme zur „wahren Religionsfreiheit" ist von besonderer Bedeutung, daß Nauwerck ein Bewußtsein zeigt vom Recht der Glaubensfreiheit nicht nur als eines Rechtes des Glaubens, sondern auch des Unglaubens. Es ist ein Bewußtsein, das wir, immer in individueller Ausprägung, auch bei Julius Fröbel und Robert Blum finden werden,[35]) immer ist es zugleich ein Unterschied von der Auffassung Rottecks, der, wie wir angenommen haben, wohl unter dem Einfluß von Rousseau, die Freiheit des Unglaubens nicht kennt. Doch sehen wir zu, wie sich das angedeutete Bewußtsein bei Nauwerck äußert. Aus seiner antikirchlichen Einstellung, aus individualistischen und demo-

kratischen Beweggründen ist es zu verstehen, wenn Nauwerck das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit nach zwei Seiten hin interpretiert: Einmal, einer Konfession anzugehören und sich an der Ausübung ihres Glaubens betätigen zu können; zum andern, sich überhaupt zu keiner Religion bekennen zu müssen. Denn es ist gegen das Recht des Individuums, im Widerspruch gegen seine Überzeugung zu irgendeiner Konfession gezwungen zu werden; wenn einer unter den verschiedenen Konfessionen keine findet, die ihm zusagt, soll er konfessionslos sein können, ohne dadurch im Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte geschmälert zu werden. Denn der Besitz dieser Rechte soll nicht abhängig sein von der Zugehörigkeit zu irgendeiner Konfession.[36]) Wir haben gesehen, daß der Demokrat Nauwerck die „Teilnahme am Staat" für alle Volksklassen verlangt. Nun können wir erkennen, wie diese „Teilnahme" ohne alle kirchlich-religiöse Vorbedingungen möglich sein soll. Darin liegt nicht nur eine Tendenz gegen den „christlichen Staat", sondern gegen jeden Staat, in dem der Religion noch besondere Bedeutung zugeschrieben wird im Sinne der Forderung, daß der Staatsbürger sich zu irgendeinem religiösen Glauben bekennen müsse. Nauwerck ist eben nicht Deist, wie Rotteck; ohne religiösen Glauben bekennt er sich zu einer freien menschlichen Sittlichkeit. So steht er der Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit des Volkes und dadurch für den Staat anders gegenüber als ein Theoretiker, der zwar nicht mehr am Geist der christlichen Orthodoxie, aber immer noch an Religion und Christentum festhält.

Da Nauwerck zu den Junghegelianern gehört und in Verbindung mit den Brüdern Bauer steht, wundern wir uns nicht, daß der Ruf nach Freiheit des Unglaubens bei ihm auch zu verstehen ist als Ausdruck der Auffassung von der Religion als einer „Privatsache". Die Art, wie Nauwerck diese Auffassung vertritt ist wiederum nicht dialektisch, sondern einfach politisch: „Christlichkeit: Cui bono? Die Religion ist ja reine Privatsache, mit der man das Staatliche nicht mischen und trüben muß".[37]) Konsequent durchgeführt, bedeutet das eine Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat, die sich auswirken muß als völlige Trennung des Staatlich-Politischen vom Kirchlich-Religiösen. Es liegt also der Gedanke von der *Laizisierung des Staates* darin.

Diese Laizisierung soll sich ganz zu Gunsten des Staates offenbaren. Das Staatsdenken Nauwercks, von jeder Anerkennung von Normen einer religiösen Instanz losgelöst, ist

so stark, daß er nicht nur den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit vertritt, um über konfessionelle Schranken hinweg dem Individuum die „Teilnahme am Staat" zu ermöglichen, sondern auch eine Möglichkeit vorsieht, wo der Staatsbürger wegen seiner religiösen Überzeugung im Genuß der staatsbürgerlichen Rechte geschmälert werden kann: „Der gerechte Staat darf auf die religiösen Ansichten seiner Bürger keine Rücksicht nehmen, wo es sich um die Erfüllung der Bürgerpflichten handelt".[38]) Nichterfüllung gewisser Pflichten aus religiöser Überzeugung hat Schmälerung der Rechte zur Folge. Wenn Nauwerck auf die Verweigerung des Kriegsdienstes als Beispiel hinweist,[39]) so erinnern wir uns, daß Pfizer das gleiche Beispiel verwendet. Mag der liberale Theoretiker im Falle der Kriegsdienstverweigerung auch einen Verlust von Rechten befürworten und sich damit bei dieser bestimmten Kollision von staatlichen Befehlen und Forderungen eines religiös gestimmten Gewissens zu Gunsten des Staates aussprechen, so wissen wir doch, daß ihm eine verallgemeinernde Verabsolutierung des Vorrangs des Staatlich-Politischen über das Kirchlich-Religiöse, wie ihn Nauwerck hier zeigt, fernliegt. Er will eben Religion und Kirche nicht zur „Privatsache" herabdrücken, Staat und Politik gewissermaßen einfach nur als Antithese Religion und Kirche gegenüberstellen, wie es die Junghegelianer, sei es rein dialektisch oder politisch, tun, sondern er bemüht sich, wie wir gesehen haben, um eine Synthese von Religion und Politik, von Kirche und Staat.

Wir können also bei Nauwerck feststellen, daß bei ihm allgemein die Religionsfreiheit Halt machen muß vor der Notwendigkeit der Bürgerpflichten. Der Sinn dieser Forderung ist im Grunde genommen die Umkehrung des christlichen Satzes: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen". Wie Bruno und Edgar Bauer deutet Nauwerck durch seinen Standpunkt auch an, was im modernen Staat die Loslösung des Staates von der Religion für religiöse Individuen bedeuten kann. So triumphiert auch in diesem Junghegelianer das Staatsdenken über das religiöse Denken. Und aus seiner Hegelschen Staatsauffassung junghegelianischen Wesens erwächst trotz Gegnerschaft zum Staat des absoluten Monarchen die Forderung nach dem absoluten Staat des modernen von der Religion losgelösten Menschen. Wohl soll Freiheit des Glaubens wie des Unglaubens leben können, aber sobald sich eine Kollision zwischen religiöser Überzeugung und staatsbürgerlicher Pflicht ergibt, muß die Entscheidung zu Gunsten des Staates ausfallen, wenn die

staatsbürgerlichen Rechte des sich Entscheidenden nicht beschränkt werden sollen. Dieser weite Vorrang des Politischen vor dem Religiösen kann gerade das wieder bringen, was von Nauwerck doch auch bekämpft wird: Daß das Religionsbekenntnis Einfluß hat auf den Vollbesitz staatsbürgerlicher Rechte. Wir können somit feststellen, daß im modernen Staat im Sinne Nauwercks wohl die religiös Indifferenten und die Gegner der Religion gut dastehen, daß aber die religiös gesinnten Menschen in der Möglichkeit von Konflikten mit dem Staate leben müssen. Das moderne Staatsdenken, das an sich die Religionsfreiheit will, hat hier eben umgeschlagen zu Ungunsten der Religion und hat die Antinomie enthüllt, die im Wesen des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit im modernen Staat enthalten ist.

VIII.

Julius Fröbel.
1805—1893.

Julius Fröbel ist der Neffe des Pädagogen Friedrich Fröbel, in dessen Erziehungsanstalt er erzogen wurde. In den dreißiger Jahren wird er Professor an der Universität Zürich und wendet sein Interesse bald dem seit 1830 bewegten politischen Leben Zürichs zu. Ende 1840 gründet er das Literarische Comptoir in Zürich und Winterthur, in dessen Verlag maßgebende von der deutschen Zensur verfolgte Schriften erschienen sind. Fröbel steht in Verbindung mit Bruno Bauer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach, Georg Herwegh und andern Radikalen. Nach Aufgabe der Professur und Liquidation des Verlags kehrt er nach Deutschland zurück. Im Revolutionsjahr ist er Mitglied der Nationalversammlung und hält sich zur äußersten Linken. Als Begleiter Robert Blums in Wien ist er knapp an der Hinrichtung vorbeigekommen.[1]) — Grundlagen für die folgende Untersuchung sind seine „Neue Politik von C. Junius", 2 Bde., Mannheim 1846.[2]) Von kleineren Schriften, aus dem politischen Leben Zürichs herausgeschrieben, kommen in Betracht „Die Bedeutung des Kultus auf der Stufe freier, menschlicher Bildung", anonym, Zürich 1840[3]) und das „Verbrechen der Religionsstörung nach den Gesetzen des Kantons Zürich", Zürich und Winterthur 1844.[4])

Für die Staatsauffassung Fröbels ist von grundlegender Bedeutung, daß er philosophisch auf positivistischem Boden steht. Ob er direkt von Comte beeinflußt ist, läßt sich freilich schwer sagen. Es klingt nämlich bei ihm noch sehr die klassische deutsche Philosophie an, wenn er die Geschichte der Menschheit als den Weg der Vernunft zur menschlichen Freiheit betrachtet.[5]) Die Waffe der Vernunft ist die Kritik, die Wissenschaft: von ihr allein hat die Menschheit jeden Fortschritt zu erwarten.[6]) In Bezug auf den

Staat hat die Kritik die theoretischen Grundlagen für den Sturz der Gewaltautorität zu schaffen.[7]) Fröbel entwickelt ein neues politisches System, das ausgeht vom Wesen des Menschen, vom Zweck des menschlichen Lebens: Mensch zu sein und innerhalb der Gesellschaft zu leben, seine Individualität zu entwickeln[8]) und zugleich „am Bildungsprozesse der Menschheit . . . mitzuwirken".[9]) Fröbel sucht also, wenn wir seine Worte gebrauchen, die „Grundlage der Politik", „in der Anthropologie",[10]) wobei wir bemerken müssen, daß der Begriff „Anthropologie" damals viel mehr als heute neben dem naturwissenschaftlichen einen psychologisch-historischen Sinn hatte.[11])

Man wird annehmen dürfen, daß in Fröbel auch etwas von der Hauptwirkung Hegels, die Hochspannung der Staatsidee lebt. Das „ganze menschliche Leben" steht ihm nämlich „unter der Einheit der Politik".[12]) Der Zweck der theoretischen Politik besteht darin, die Möglichkeiten dieser Einheit aufzuzeigen, ein „System der sozialen Politik" zu entwickeln; die praktische Politik soll sich damit beschäftigen, dieses System zu verwirklichen.[13])

Die äußere Form seines Staates der neuen Politik übernimmt Fröbel von der föderativen Demokratie. Dabei haben sein Aufenthalt in der Schweiz und das Beispiel der Vereinigten Staaten von Nordamerika mitgewirkt. Er sieht im Föderativsystem der Nordamerikaner die „politische Zukunft der Welt", und zwar nicht nur staatsrechtlich, sondern auch völkerrechtlich,[14]) womit er, wenn wir an die großen föderativen Bestrebungen unserer Zeit denken, gewiß keine falsche Voraussicht gezeigt hat. Neben diesen Einwirkungen aus der Wirklichkeit bestehen die Einflüsse der Theorie. Von den Ideen von 1789 findet natürlich der demokratische Gedanke des allgemeinen Staatsbürgertums Fröbels Zustimmung und wird politisches Postulat im Sinne einer radikalen Demokratisierung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens.[15]) Mit Rousseau ist Fröbel einig in der Ablehnung des Repräsentativsystems,[16]) verwirft aber die Annahme eines Gesellschaftsvertrages als Urakt der Entstehung der Gesellschaft: nicht aus dem Vertrag geht seiner positivistischen Auffassung nach die Gesellschaft hervor, sondern aus der „Gemeinschaft der Zwecke", aus der auch die „Rechtsgemeinschaft", also der Staat entsteht.[17])

Die Demokratie hält Fröbel gegenüber Monarchie und Aristokratie erst für den wahren Staat.[18]) Das monarchische System ist ihm kein staatsrechtliches, sondern nur ein Gewaltsystem, eine „höhere Art der Viehzucht", wie er sich drastisch

ausdrückt.[19]) Der Fürst hat nicht nach Recht und Gesetz die Souveränität, sondern nur eine Art Autonomie durch seine Macht.[20]) Fröbel benützt hier gewissermaßen die Staatstheorie Carl Ludwig von Hallers, um sie abzulehnen. Denn die Souveränität kann nur im Volke liegen. Die Souveränität ist „notwendige Qualität der Gesellschaft, also der Gesamtheit der Individuen".[21]) Die Inhaber der Regierung sind im wahren Staate" nur „Kommis der Gesellschaft".[22]) So spricht Fröbel den Grundsatz der Volkssouveränität ganz eindeutig aus.

In seiner Stellung zum Zweck des Staates erweist sich Fröbel als einen „Staatssozialisten", wie er sich mit einem gewissen Recht rückblickend einmal nennt.[23]) Die „unveräußerlichen Menschenrechte" „auf den Besitz der physischen Lebens- und Entwicklungsmittel", „auf vormundschaftliche Sorge für die Entwicklung", die „Rechte der freien und mündigen Selbstentwicklung" müssen in wahren und vollkommenen Rechtsgemeinschaften „als positives öffentliches Recht" anerkannt werden.[24]) Darin liegt auch der Gedanke enthalten, daß das Existenzminimum des Einzelnen von Staatswegen sicher gestellt sein muß. Diese starke Hervorhebung des sozialen Gedankens hat Fröbel vom französischen Sozialismus, der während eines Aufenthaltes in Paris „anregend" auf ihn „eingewirkt" hat.[25]) Außerdem empfängt der soziale Gedanke bei Fröbel, wie wir noch sehen werden, seine besten Impulse durch eine humanistische Ethik.

Der „staatssozialistische" Geist Fröbels ist jedoch keineswegs antiindividualistisch eingestellt.[26]) Das geht schon aus der Betonung der individuellen Menschenrechte hervor. Und deutlich genug spricht er es auch noch aus: Die „Gesellschaft ist ein Verein von Individuen", der „für die Einzelnen, zum Wohle der Einzelnen" besteht. Die Gesellschaft ist kein mystisches Wesen, „in dessen abstraktem Leben das reelle Leben der wirklichen einzelnen Menschen ... verschwindet".[27]) Trotz der Feststellung dieses individualistischen Einschlags wird man sagen dürfen, daß die „staatssozialistische" Auffassung Fröbels sehr durchdrungen ist vom Geiste, der eine Einheit von Staat und Volk anstrebt; sie ist auch ein Stück vom allgemeinen Einheitsstreben des 19. Jahrhunderts.

Bei einem Theoretiker, der alles „unter der Einheit der Politik" sieht, ist es nun von besonderem Interesse, wie er sich zum Verhältnis von Kirche und Staat stellt. Bevor wir an die direkte Beantwortung dieser Frage gehen können,

müssen wir auch Fröbels Stellungnahme zu Religion und Kirche kennen lernen.

Wie in seiner oppositionellen Haltung gegenüber dem alten Staat ist auch hier seine entwicklungsgeschichtliche, positivistische Auffassung maßgebend. Soll auf dem Gebiete der Politik die Kritik die theoretischen Grundlagen legen zum Sturze der Gewaltautorität, so soll sie auf dem Gebiete der Religion und Kirche die Menschen von der Glaubens- und Sittenautorität befreien.[28]) Es ist die Arbeit der Kritik, die Religion von den Irrtümern des Dogmas zu reinigen und ihre Rehumanisierung herbeizuführen.[29]) Damit ist schon angedeutet, wie Fröbel sich zur atheistischen Religionskritik verhält. Er bejaht die „Ergebnisse der neuesten theologischen Kritik im wesentlichen",[30]) woraus man schließen kann, daß er unter dem Einfluß von Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer steht. Außerdem kann man feststellen, daß er mit dem französischen Atheismus in Berührung gekommen ist.[31])

Es ist bemerkenswert, daß Fröbel ein Bewußtsein vom historischen Zusammenhang des Christentums mit der modernen Humanität zeigt. Die Menschenliebe stellt er in den Mittelpunkt seiner Ethik und gibt deutlich zu verstehen, daß sich in diesem Punkte die humanistische und die christliche Ethik treffen.[32]) Und vor allem hebt er hervor, daß durch das Christentum der „Geist des Menschentums" in die Welt gekommen sei und in jedem Menschen die „Anwartschaft auf die Freiheit geltend" gemacht habe über das „starre Bürgertum" der Antike hinaus.[33]) Diese weltgeschichtliche Erscheinung beleuchtet aber Fröbel durch die atheistische Kritik: das Christentum hat die „wahre Menschlichkeit in eine phantastische Welt, in ein Jenseits" verlegt und damit zwar „im Menschen als Menschen die Würde . . . des zur Freiheit bestimmten Wesens" anerkannt, aber zugleich durch diese „Verlegung der ganzen Freiheit ins Jenseits" die „Freiheit im Diesseits" unmöglich gemacht, deren Anfang die antike Welt schon gewonnen hatte.[34])

Diese Kritik des Dogmas vom Fortleben nach dem Tode läßt die politische Tendenz der Auflösung der Theologie in Anthropologie erkennen: Durch die Vernichtung des Supranaturalismus soll der Mensch ganz auf das Diesseitige eingestellt werden und sich ein Leben in politischer Freiheit und sozialem Fortschritt erkämpfen: „Sobald die Erwartung der zukünftigen Welt hinweggenommen ist, werden Alle sich vereinigen diese Welt mit mehr Ernst zu verbessern und zu verschönern, als es früher geschehen ist".[35]) Auch Feuerbach

ist dieser Auffassung;[36]) wir haben sie bei Bruno und Edgar Bauer auch gefunden. Es ist das humanistisch-diesseitige Prinzip, das Fröbel noch offen erklären läßt, daß der Glaube an die Unsterblichkeit einer Gestaltung der Welt durch „wahre, freie Humanität" „hinderlich" ist.[37])

Von der Arbeit der atheistischen Philosophie übernimmt Fröbel nur das Ergebnis der Vernichtung des Jenseitsglaubens und seiner Dogmen, aber nur um an dessen Stelle eine Humanitätsreligion zu setzen. Wir haben bei den Brüdern Bauer den Vernichtungskampf gegen jede Religion, gegen das religiöse Bewußtsein überhaupt gefunden. Wir wissen, daß dieser Kampf nur aus dem einseitigen Intellektualismus der beiden Bauer zu erklären ist. Fröbel ist von dieser Einseitigkeit fern. Er übersieht die Gemütskräfte im Menschen nicht.[38]) Deshalb läßt er den „reellen menschlichen Gehalt" der Religion, daß der Mensch den Menschen zum Ideal hat,[39]) bestehen, d. h. auch bei einer vollständigen Auflösung der Theologie, bei einer rein diesseitigen Einstellung ist die Religion nicht aufgelöst, sie ist nur humanisiert. Das bedeutet natürlich: die Religion ist ethisiert und hat ethische Zwecke. Und doch ist sie wieder von der eigentlichen Ethik verschieden, ein überethisches Moment, das die Ethik befruchten soll: Fröbel spricht von einem „Dogma der gereinigten Religion", das die „Behauptung" enthält, „daß nicht das Reich Gottes, aber das wahre Reich des Menschen kommen werde auf Erden".[40]) Das ist das Dogma einer Religion, die an der Stelle des Kultus der Gottheit den Kult der Menschheit und Menschlichkeit feiert. Es ist ein Kult, der den Zweck hat, die „Liebe des Menschen zum Menschen" und die „Begeisterung für alle Interessen der Humanität" zu begründen und zu pflegen und die Menschen „vor jedem Rückfall in die Dumpfheit und Verwilderung zu bewahren".[41]) Dieser Kult sei das „hohe Lied, Epos und Drama der Menschheit";[42]) die höchsten Mittel der lyrischen, epischen und dramatischen Kunst sollen in ihm zum Ausdruck kommen.[43]) Wir sehen hier, wie ein Mann des Fortschritt im Interesse des Fortschritts den Gedanken eines untheologischen Kultus äußert. Es ist ein Gedanke, der vollsaftigen Menschen, die im Geiste der Humanitätsidee leben und alle Kräfte des Menschen im Diesseits harmonisch entwickeln wollen, nahe liegen muß. Wir finden eine ähnliche Idee bei Fr. Th. Vischer, der von einer „Religion ohne Dogmenzwang", von einem „superstitionsfreien Kultus" spricht[44]) und sich, wie wir noch sehen werden, in der weiteren Verfolgung des Gedankens mit Fröbel berührt.

Wir wollen nun die Frage wenigstens streifen, wer im Kultusgedanken auf Fröbel könnte eingewirkt haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er ihn von Saint-Simon übernommen und in sein System hineingebaut hat. Fröbel nimmt zwar auf Saint-Simon und auf den Saint-Simonismus keinen Bezug;[45]) kann er aber nicht das „Nouveau Christianisme" gekannt haben? In dieser großartigen Schrift bringt Saint-Simon im Zusammenhang mit der Anklage gegen den Protestantismus, daß er einen schlechten Kultus eingeführt habe, Gedanken über den Wert der Poesie, Musik, Malerei und Baukunst für den Kultus,[46]) daß man bestimmt annehmen möchte, der nicht lange nachkommende Fröbel sei davon beeinflußt. Außerdem preist der französische Denker als Grundgedanken des Christentums das Gebot der allgemeinen Menschenliebe, rückt den praktisch-sittlichen Gehalt des Christentums ganz in den Vordergrund dieser Religion und fordert einen Kultus, der die Menschen mit der lebendigen Bruderliebe vertraut machen und sie auf die Interessen des Gemeinwohles hinlenken soll.[47]) Das ist doch im Grunde genommen auch der Gedanke Fröbels. Und steckt in seiner Humanitätsreligion nicht auch ein „neues Christentum"? Ist bei ihm nicht einfach der Sinn des alten Christentums vom Himmel auf die Erde hinabgedeutet? Die Vermenschlichung der Religion tritt bei Fröbel nur mehr hervor als bei St. Simon, weil er eben von der großen Welle des Atheismus getragen ist. Allerdings ein Urteil, d a ß er den Kultusgedanken aus dem „Nouveau Christianisme" übernommen hat, soll hier nicht gefällt werden. Es ist ja nicht unmöglich, daß er unabhängig von andern dazu gekommen ist.

Ein Kultus setzt eine Institution voraus, in deren Rahmen er gefeiert wird. Die christliche Kirche kann es nicht sein; sie kann der Humanitätsreligion keine Opfer darbringen. Überhaupt ist sie mit ihrem Supranaturalismus, mit ihrem Dogma und ihrem Anspruch auf „Sittenautorität" erst die „rohe Kirche".[48]) „Dogma" und „Glaube" dieser Kirche sind, „solange sie bestehen, die festen Stützen der Gewalt und die stärksten Hindernisse der ethischen Entwicklung der Menschheit".[49]) Diesen allgemeinen Kulturkampfgedanken muß Fröbel aus seiner ganzen Religionsauffassung heraus bringen. Mit der Überwindung des Supranaturalismus soll die „dogmatische Kirche" überwunden werden; an ihre Stelle muß eine untheologische, eine veredelte Kirche treten als die Kultusanstalt der Humanitätsreligion.[50])

Die Hauptfrage, mit der wir uns zu beschäftigen haben, ist nun: Wie denkt sich Fröbel das Verhältnis dieser untheologischen Kirche zum Staate im Sinne seiner „Neuen Politik"? Es ist eine Frage, die sich auf etwas Zukünftiges bezieht, da ja der neue Staat und die neue Kirche erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung kommen sollen. Zum Verhältnis von Staat und Kirche der Restauration kann sich Fröbel seiner ganzen Einstellung zu Religion und Kirche und seiner Staatsauffassung nach natürlich nur negativ verhalten, ohne daß er im besonderen Stellung dazu nimmt. Das heißt in einer Position befindet er sich in direktem Kampf mit dem bestehenden Verhältnis, in der radikalen Interpretation des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Wir wissen bereits, daß er in seinem Positivismus „alles Heil" von der Wissenschaft erwartet. Wenn er nun auch der Auffassung ist, daß „sich die Vernunft" in ihrer Bewegung aus den Fesseln des Dogmas und der rohen Staatsgewalt „nur langsam ihrem Ziele nähern" kann,[51]) so resigniert er doch nicht, sondern fordert im Interesse der Aufwärtsbewegung der Menschheit die Freiheit der theoretischen Propaganda.[52]) Und wie seine Schriften und seine Tätigkeit als Verleger zeigen, nimmt er dieses Recht auch in Anspruch.[53]) In Bezug auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit vertritt er die Auffassung, daß es sich bei verfassungsrechtlicher Gewährung dieses Rechtes nicht nur um die Freiheit des Glaubens, sondern auch des Unglaubens handelt; entgegen einer reaktionären Deutung legt er z. B. die Gewährung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Züricher Kantonsverfassung ganz in diesem Sinne aus.[54]) Soweit es sich also um die Veröffentlichung antireligiöser, antitheologischer Schriften handelt, liegt in einem Staate, dessen Verfassung die Glaubensfreiheit gewährleistet das „Verbrechen der Religionsstörung" nicht vor; wenn es sich nicht um antireligiöse, antikirchliche Aktionen an Kultusorten der Religionsgesellschaft handelt, sondern um theoretische Propaganda außerhalb der Kultorte der angegriffenen Religion, müssen religions- und kirchenfeindliche Reden und Schriften erlaubt sein.[55]) Somit fordert Fröbel vom Staate seiner Zeit, daß er das kirchliche Dogma vor atheistischen Angriffen strafrechtlich nicht schützen, daß er die religionsfeindliche, antikirchliche Propaganda gewähren lassen soll. Der atheistische Demokrat propagiert damit die Loslösung des Staates vom christlichen Geist.

Wir können hier den politisch gewordenen Atheismus an der Arbeit sehen: an der Unterminierung der christlichen Staatsauffassung überhaupt, nicht nur des Staatsideals der Restauration. Durch den Auflösungsprozeß des Jenseitsglaubens soll die Kirche vernichtet werden; sie ist, wie wir gesehen haben, mit ihren Dogmen ein Hindernis für die „ethische Entwicklung der Menschheit". Deshalb der Kampf um die Freiheit des Unglaubens! Die Zersetzung des Kirchenglaubens muß notwendig die Auffassung zur Folge haben, daß der Staat die Normen dieses Glaubens nicht mehr als bindend für sich anerkennen soll. Bei der Theorie der Volkssouveränität in atheistischer Beleuchtung versinkt der monumentale Satz christlicher Staatsauffassung „nonnulla potestas nisi a deo" ganz von selbst. Eine Staatsgewalt, die sich vom Himmel ableitet, die glaubt „von Gottes Gnaden" zu sein, bringt in den Augen des atheistischen Staatstheoretikers den Staat in seiner wahren Gestalt nicht zum Ausdruck; ein solcher Staat ist neben seinem Wesen, daß er auf der Gewalt beruht, auch deswegen kein wahrer Staat, weil er Gott als seine oberste Normeninstanz anerkennt.[56])

Wir sind nun am Punkt angelangt, wo wir Fröbels Ausführungen über das Verhältnis von freiem Staat und untheologischer Kirche betrachten können. Wenn wir an das Postulat einer freien Geistesbewegung denken, könnten wir vielleicht der Ansicht sein, daß Fröbel die humanistische Kultusanstalt ohne besondere Bindung an den Staat bestehen lassen möchte. Dieser Zustand würde dann im wesentlichen dem entsprechen, was wir unter Trennung von Kirche und Staat verstehen. Wenn wir uns jedoch erinnern, warum Fröbel an die Stelle der christlichen Religion nicht einfach nur eine humanistische Ethik setzt, sondern dazu ausdrücklich eben die Humanitätsreligion mit einem Kultus, der die Begeisterung für „alle Interessen der Humanität" wecken und pflegen soll, so werden wir leicht begreifen, daß das Trennungssystem nicht gut in Betracht kommen kann. Wir werden es um so eher begreifen, weil Fröbel alles „unter der Einheit der Politik" sieht. Er hat zwar an sich gegen den Trennungsgedanken nichts einzuwenden, wenn darunter die „Freiheit des religiösen Lebens" verstanden werden soll.[57]) Er wendet sich aber scharf dagegen, wenn man darunter eine vom Staat unabhängige Kirche versteht: Im Staate, der allein die Souveränität besitzt, kann nichts von ihm Unabhängiges bestehen; so wenig sich die Wissenschaft äußerlich als Macht konstituieren darf, so wenig die Religion. Wenn sich die Religion unabhängig vom Staat „zu

einer Anstalt" konstituiert, so ist das „nicht mehr ein religiöser, sondern ein politischer Akt".[58]) Eine solche Kirche könnte zum „Gegenstaat" im Staate sich auswachsen.[59]) Wir werden uns wohl nicht irren, wenn wir der Ansicht sind, daß diese prinzipielle, demokratische Ablehnung einer dem Staate gegenüberstehenden Kirche auch für den Zukunftsstaat aus dem historischen Beispiel des Kampfes zwischen Kaisertum und Papsttum und überhaupt der ganzen Macht der katholischen Kirche noch besonderen Nachdruck erhalten haben wird.

Diese prinzipielle Ablehnung zeigt uns, daß auch eine Art Koordinationssystem nicht in Frage kommt. Wir sagen noch, daß es eine demokratische Ablehnung ist, weil Fröbel im Staate, der sich voll und ganz auf der Volkssouveränität aufbaut, keine andere Macht, keinen „Gegenstaat" anerkennen kann. So bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Kirche der Humanitätsreligion ganz in den Staat hineinzunehmen. In der staatsrechtlichen Begründung berührt er sich mit der Theorie des Territorialsystems: In der Kirche als einer „Anstalt des Staates für die Religion" macht der Staat „einen bestimmten Gebrauch von seiner Souveränität".[60])

Diese neue Auflage des Territorialsystems, wenn man so sagen darf, wird Fröbel leicht und selbstverständlich, da es sich ja bei dieser staatlichen Religionsanstalt nicht mehr um die christliche Kirche handelt. Außerdem versteht er natürlich das völlige Hereinnehmen der Kirche in den Staat nicht als eine Bureaukratisierung. Denn beim Wesen dieser Kirche wäre ja eine Bureaukratisierung eine Erstarrung ihres Lebens. Vielmehr soll sie ganz in den Lauf der Entwicklung hineingestellt werden: In Religion und Kultus soll der jeweilige Stand der wissenschaftlichen und ästhetischen Kultur zum Ausdruck kommen.[61]) Doch wird nun damit die Kirche nicht in Abhängigkeit von Wissenschaft und Kunst gebracht, daß sie kein eigenes Innenleben mehr hat? Man könnte in diesem Falle von einer solchen Abhängigkeit reden, wenn es sich um eine Kirche handelte, die vom Glauben an transzendente Werte lebt und ohne Rücksicht auf die fortschreitende Entwicklung an diesem Glauben festhalten will. Es ist aber, wie wir wissen, die Aufgabe der untheologischen Kulturanstalt, durch Begeisterung zur Menschenliebe und Humanität am Fortschritt maßgebend mitzuwirken. Deshalb kann sie in ihrem Inhalt nicht „stabil" sein, sondern muß sich wandeln mit dem Wandel von Wissenschaft und Kunst.[62])

Wir haben bereits festgestellt, daß Fröbel nur zum Zwecke der Begeisterung für eine Kulturanstalt eintritt, und können nun weiter sehen, warum er sie noch außer der staatsrechtlichen Begründung als Staatsanstalt haben will. Weil er nicht reiner Intellektualist ist, sondern den Menschen in seiner Ganzheit erfassen will und neben dem Intellekt und dem Wollen auch das Gemüt sieht, muß er anerkennen, daß „Staat und Schule allein" „die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht befriedigen" können.[63]) Denn Staat und Schule, worunter das Staatlich-Politische und Wissenschaft und Schulbetrieb zu verstehen sind, haben nicht die Aufgabe, das Gefühlsleben zu pflegen, das in Verbindung mit dem Wollen und Können von größter Bedeutung ist. „*Der Staat allein kann unmittelbar bewirken, nur die Schule kann unmittelbar belehren, die Kirche aber soll begeistern, und sie allein kann es*".[64]) Nichts Großes und Würdiges kann in der Menschheit erreicht werden „ohne reine und kräftige Ausbildung des Gemütes".[65]) Im bloßen Privatleben ist aber eine der Menschheit genügende Entwicklung des Gemütslebens nicht möglich; deshalb muß es „in der Gesellschaft als öffentliche Angelegenheit behandelt werden".[66]) Hier wirkt sich der Unterschied der Stellungnahme Fröbels von der Ansicht Bruno Bauers von der Religion als „Privatsache" besonders scharf aus. Und beide wollen doch den „wahren" Staat. Aber während der reine Intellektualist im Interesse des Staates und der Menschheit auf die Religion als „Privatsache" herunterschaut, die keinen Anspruch auf das öffentliche Interesse haben soll, will sie gerade im Interesse des Staates und der Menschheit der psychologisch denkende politische Theoretiker als „öffentliche Angelegenheit". Freilich *die* Religion, die Bruno Bauer verachtet, bekämpft zwar Fröbel auch, aber selbst, wenn man dies berücksichtigt, tritt der Unterschied deutlich hervor. Denn Bruno Bauer bleibt bei der Vernichtung der alten Religion und Kirche stehen und ersetzt sie nicht durch eine Humanitätsreligion und eine untheologische Kirche.

In der Religion des Diesseits, wie sie Julius Fröbel versteht, lebt, wie wir uns erinnern, der Glaube, daß das „wahre Reich des Menschen kommen werde auf Erden". Die „Begeisterung für dieses Ideal" „immer lebendig zu erhalten", in der Jugend zu wecken, daß es sich „zum beständigen Anstoße für das ganze System der sittlichen Zwecke" auswirke, ist „neben der theoretischen Kultur des Volkes die höchste Staatsaufgabe".[67]) Es kann aber „diese

Aufgabe" nicht gelöst werden ohne eine „Staatsanstalt für die religiöse Kultur".[68]) Wir sehen, es liegt ganz im Wesen des humanistischen Staatstheoretikers den Staat zu ethisieren und ihn dadurch über die historisch-naturalistische Auffassung hinwegzubringen, ihn gewissermaßen zum Diener der Menschheitsidee zu machen. Der Gedanke der staatlichen Kulturanstalt erhält dadurch eine besondere Bedeutung, weil sie das Instrument des Dienstes an der Menschheitsidee sein soll.

Im allgemeinen Zweck dieser Humanitätskirche ist auch enthalten, daß sie sich als besonderen Rückhalt des Staates auswirken soll. Dieser Staat der neuen Politik ist die rechtlich und sozial organisierte Volksgemeinschaft, wenn wir dieses moderne Wort gebrauchen wollen. Daß die Staatseinrichtung gut funktioniere, daß sie besonders in den Situationen, „wo große Kraft aufgeboten werden soll", sich nicht als „ungenügend" erweist, deshalb „muß die Begeisterung des Volkes zu den Beschlüssen des Staates hinzukommen".[69])

Wir verstehen bei dieser Einstellung, daß Fröbel den Kultus der Humanitätslehre einen „politisch-religiösen Kultus" nennt und die Auffassung vertritt, daß sich an ihm das „ganze Volk soviel als möglich direkt beteiligen" muß.[70]) Er geht dabei natürlich von einer Voraussetzung aus, bei welcher der Wunsch allzusehr der Vater des Gedankens ist, daß eben „auf der Stufe freier menschlicher Bildung" im religiösen Leben nur noch die Humanitätsreligion existiert. Man kann hier fragen, ob die Beteiligung des Volkes in möglichst weitem Umfang durch Gesetz sicher gestellt werden soll. Oder ob Fröbel diese Forderung einfach so versteht, daß das Volk in Dingen der Religion immer den praktischen Idealismus für eine allgemeine Beteiligung am Kultus aufbringen wird. Wenn man feststellen kann, daß sich der Theoretiker das „Theater im erhabenen Sinne der griechischen Tragödie, als öffentliche vom Staate unterhaltene religiös-sittliche Anstalt" als „Hauptmittel des Kultus" denkt,[71]) wird man der Ansicht sein können, daß er an die Möglichkeit allgemeiner Beteiligung des Volkes an diesem „Hauptmittel" geglaubt haben mag. An Zwang kann man wohl deshalb nicht denken, weil auch in diesem Zukunftsstaat Glaubens- und Gewissensfreiheit bestehen soll; Fröbel erhebt nämlich ganz im Sinne seines Fortschrittsglaubens die Forderung, daß das Recht der unbeschränkten theoretischen Propaganda zu den unerläßlichen Verfassungsbestimmungen gehören muß.[72]) Es liegt da der Gedanke zu

Grunde, daß durch staatliche Gesetze die Revolution, das ist der Fortschritt nicht gehemmt, sondern legalisiert werden soll.[73]) Auf alle Fälle würde dieses Recht für eine Inanspruchnahme des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit im Zukunftsstaate in Betracht kommen und eine Grundlage bieten zum Kampf gegen Zwang für die Teilnahme am öffentlichen Kultus. Wir können Fröbel zugestehen, daß er sich der Problematik des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit bewußt ist, wie das eigentlich schon sein Kampf für die Freiheit des Unglaubens zeigt. —

Da die untheologische Kirche eine staatliche Anstalt sein soll, muß sie in ihrer rechtlichen Organisation im demokratischen Staate auch demokratisch sein. Fröbel setzt dies zwar nicht näher auseinander, aber ganz abgesehen davon, daß die Kultusanstalt durch ihre ganze Aufgabe gewissermaßen eine Volkskirche sein soll, geht das daraus hervor, daß Fröbel einmal die Kämpfe zwischen alter Kirche und altem Staat trotz der Identität von Staatsvolk und Kirchenvolk sich daraus erklärt, daß sich das Volk seiner wahren Interessen noch nicht bewußt, und in Kirche und Staat die Demokratie noch nicht durchgebildet sei.[74]) Außerdem ist ganz klar, daß eine Kultusanstalt, die sich weder auf ein „stabiles" Dogma noch auf ein unfehlbares Oberhaupt stützt, sondern in der die „freieste Bewegung des Gedankens, des Gefühls und des Geschmackes herrschen" soll,[75]) in keiner Weise in den Händen einer Art Hierarchie sein kann, sondern die Verwalter dieser Kirche können als Organe einer Anstalt des demokratischen Staates nur Beauftragte des Volkes sein, wie die Organe anderer staatlicher Institutionen auch. Es mag an dieser Stelle an Fr. Th. Vischer erinnert werden. Er denkt sich seine „Religion ohne Dogmenzwang" auch als einen „Zweig des Staatslebens" und „ihre Verwalter„ als „Beamte".[76]) Die Berührung mit dem Ideal Fröbels zeigt sich noch darin, daß das auch in einem Zukunftsstaate verwirklicht werden soll; nach Vischer hat die neue Religion in ihrem Wesen, daß sie „das bürgerliche und das höhere Gewissen nicht trennt, sondern dem Menschen sein höchstes Ziel im Leben, im Staate anweist".[77]) Das erinnert so sehr an Fröbels Gedanken vom menschlichen Leben „unter der Einheit der Politik", daß man bei Vischer eine Beeinflussung durch Fröbel annehmen möchte. Allerdings kann diese Betonung des Staates, wie wir sie hier bei Vischer sehen, auch daraus zu erklären sein, daß der schwäbische Theoretiker bekanntlich ein Anhänger der Hegelschen Philosophie gewesen ist. —

An dem Hereinnehmen der untheologischen Kirche in den Staat ist, wenn wir an die Begründung des Gedankens denken, vor allem interessant, daß diese Kultusanstalt die Höherentwicklung der Menschheit fördern und zugleich ein besonderer Rückhalt für den Staat sein soll. Wir erinnern uns, daß Fröbel die alte Kirche für ein Hindernis des Fortschritts, für eine Stütze des „rohen" Staates hält. Wenn wir diese Ansichten über die christliche Kirche und die humanistische Kultusanstalt einander gegenüberstellen, ist es reizvoll, feststellen zu können, wie Fröbel die alte politische Auffassung „dem Volke muß die Religion erhalten bleiben" im Grunde genommen auf dem Boden der neuen Politik auch vertritt. Nur handelt es sich bei ihm eben um die Religion des Diesseits und um eine totale Umkehrung des Zweckes, weshalb die Religion erhalten bleiben soll. Während die Politik des „rohen" Staates an der Erhaltung interessiert ist zu Gunsten des Bestehenden, ist die neue Politik daran interessiert zu Gunsten des Fortschritts. Hier stoßen der Geist der Revolution und der Geist der Restauration in eigenartiger Weise zusammen. Es ist doch wirklich der Geist der Revolution, der aus Fröbel spricht. Er kann in keiner Weise den Männern des „Reformationssystems" zugezählt werden.

Die politische Form des Fortschritts ist die Demokratie. Die humanistische Kultusanstalt ist die Seele der demokratisch organisierten Gesellschaft. Dieses starke Einbauen der Kirche in den Staat soll die Demokratie, wie wir nun wissen, mit Menschenliebe beseelen. Muß sich uns nicht der Gedanke an Pfizers „Theokratie des Geistes" aufdrängen? Dort soll ja auch die mit dem Staat verschmolzene Kirche die Seele des ganzen öffentlichen Lebens sein, soll sich auswirken zur Aufwärtsentwicklung der Menschheit. Trotz der starken Berührung dieser beiden Zukunftsideale im Ethischen, nicht zuletzt in der Ethisierung des Staates, besteht freilich zwischen beiden Auffassungen ein großer prinzipieller Unterschied, ganz abgesehen davon, daß sich ihre Kirchenideale sehr voneinander abheben: Pfizer geht über den Diesseitsglauben hinaus und sieht die letzte Bestimmung des Menschen in einer jenseitigen, höheren Welt, während bei Fröbel die letzte Bestimmung des Menschen immer „von dieser Welt" ist.

Wenn auch Fröbel in der Zeit, da er seine Gedanken entwickelt hat, nicht an eine unmittelbare Wirkung gedacht,[78]) sondern nur eine „Politik der Zukunft", wie Ludwig Feuer-

bach es nennt,[79]) hat geben wollen, er ist in vormärzlicher Zeit derjenige, der auf der Grundlage der atheistischen Religionskritik in sachlicher Weise es unternommen hat, die Möglichkeit einer neuen Religion und Kirche als „öffentliche Angelegenheit" aufzuzeigen. Er gehört auch zu denjenigen vormärzlichen Radikalen, bei denen man den Zusammenhang zwischen Atheismus und politischem Radikalismus feststellen kann.

IX.

Gustav Struve.
1805—1870.

Gustav Struve ist vor allem durch seine Beteiligung an den revolutionären Versuchen in Baden von 1848 und 1849 bekannt. Er gibt uns ein Beispiel dafür, wie ein Mensch durch seine persönlichen Neigungen ganz aus seinem ursprünglichen Milieu hinausgedrängt werden kann. Als Sohn eines russischen Diplomaten in Deutschland aufgewachsen, schlägt er nach dem juristischen Studium zuerst die diplomatische Laufbahn ein, fühlt sich bald im Gegensatz zur offiziellen Diplomatie, verläßt den diplomatischen Dienst und wird nach kurzer Richtertätigkeit Advokat und Journalist in Mannheim. Struve, der als der „einzige theoretische Kopf unter den badischen Radikalen" bezeichnet wird,[1]) hat durch seine Wirksamkeit zur Ausbreitung des revolutionären Geistes in Baden und über dieses Land hinaus beigetragen.[2]) — Als Quellen für unsere Untersuchung liegen vor: „Politische Briefe„,[3]) Mannheim 1846, „Briefe über Staat und Kirche",[4]) Mannheim 1846 und sein politisches Hauptwerk „Grundzüge der Staatswissenschaft",[5]) Mannheim 1847/48, außerdem die „Grundrechte des deutschen Volkes", Birsfelden 1848.

In seinen politischen Ideen hat sich Struve nicht lange vor 1848 zum demokratischen Republikaner entwickelt. Ursprünglich auf dem Boden der Bundesakte stehend, ist er im Kampf mit Zensur und Polizei immer radikaler geworden.[6]) In der Restauration sieht er schließlich „alles Schlimme der Monarchie und alle Übel der Aristokratie" wirken.[7])

Die theoretische Grundlage seines Glaubens an die Demokratie ist die geschichtsphilosophische Ansicht, daß der „natürliche Entwicklungsgang einer Nation" bedingt ist „durch den Übergang von der Monarchie zur Aristokratie und von der Aristokratie zur Demokratie".[8]) Diesem Ent-

wicklungsgang entspricht das Kindheits-, Jugend- und Mannesalter.[9]) Es ist deshalb ein leitender Grundsatz aller Staatsweisheit, in der richtigen Einschätzung des Lebensalters eines Volkes, auf dessen „Entwicklung man berufen ist einzuwirken", die in Betracht kommende Regierungsform zu finden.[10]) Wir sehen also auch bei Struve den Gedanken einer „anthropologischen" Grundlage der Politik. Ganz deutlich geht das noch aus dem Satz hervor: „Das Wesen des Staates muß im Verhältnis stehen zu dem Wesen des Menschen".[11]) Durch seine agitatorische Tätigkeit in der revolutionären Bewegung hat Struve gezeigt, daß er im Glauben gelebt hat, das „Mannesalter" der deutschen Nation sei da. Dieses „Mannesalter", in dem die „letzten Formen, welche an das Königtum erinnern", „abgestreift" werden, und die Demokratie den Bürgern erlaubt, „sich nach selbstgebilligten Gesetzen selbst zu regieren".[12])

Die Idee der Volkssouveränität ist in dieser Auffassung klar ausgesprochen. Ganz im Sinne des angedeuteten Entwicklungsgedankens versteht Struve die demokratische Republik als den „Staat in seiner Vollendung".[13]) Da klingt an, was wir auch bei Fröbel gehört haben, die Meinung von der Demokratie als dem wahren Staat. Im Hinblick auf Deutschland tritt Struve wegen der deutschen Stammesverschiedenheiten für eine Föderativrepublik nach dem Muster der Vereinigten Staaten von Nordamerika ein,[14]) eine Stellungnahme, die ja in unserer Zeit im großen Streit zwischen dem föderalistischen und zentralistischen Prinzip noch von Bedeutung ist. Die Verfassung der Vereinigten Staaten lobt Struve vor allem, weil sie eine glückliche Mischung von demokratischen, aristokratischen und monarchischen Elementen verkörpert.[15]) Wir können schon aus dem Eintreten für den Föderalismus schließen, daß Struve nicht rein rationalistisch seine Kritik gegen die alten staatlichen Verhältnisse in Deutschland richtet. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Staatstheorieen ist nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben.[16]) So faßt er auch den Staat nicht einfach nur auf im atomistisch-mechanistischen Sinne der Aufklärung, sondern — seine geschichtsphilosophische Ansicht von den Lebensaltern der Nation deutet das schon an — als einen Organismus. Die rationalistisch-individualistische Strömung in der Staatsauffassung Struves darf man dabei freilich nicht übersehen. Die Anerkennung der „Urrechte oder Naturrechte" als das „ewige Recht, welches Gott der Welt gegeben",[17]) der Gegensatz zum Polizeistaat,[18]) die Formulierung des Freiheitsbegriffes im Geiste der Huma-

nitätsidee und der Rechtsstaatsauffassung,[19]) beweisen, daß der radikale Demokrat nicht einfach als Etatist zu verstehen ist. Er kennt nicht nur die „Allgemeinheit des Staates", sondern auch die „Individualität des einzelnen Staatsbürgers" und wendet sich dagegen, die „einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft" nur als „Quantitäten" und nicht auch als „Qualitäten" zu betrachten; wo nur „Quantitäten gelten", „herrscht Despotismus" im Staate, mag er monarchisch oder republikanisch regiert werden.[20])

Allerdings von der reinen liberal-individualistischen Staatsidee unterscheidet sich Struves Staatsauffassung bedeutend. Als den „Zweck des Staates" bezeichnet er „harmonische Entwicklung der in seinem Schoße ruhenden Kräfte".[21]) Mit dieser Auffassung, die sich mit Fröbels Ansicht vom Staatszweck berührt, gehört Struve in die Reihe derjenigen deutschen Radikalen, die unter dem Einfluß des französischen Sozialismus und der demokratisierten Humanitätsidee zur formalen auch eine soziale Demokratie erstreben. Die Beschäftigung mit der sozialen Frage, die Betrachtung der „jammervollen Zustände unseres Proletariats" im Vergleich zu den „korrupten Zuständen der bevorzugten Klassen" wirken auf Struves demokratische Bestrebungen verstärkend ein.[22]) Denn er ist der Ansicht, daß die soziale Frage nur durch die „Verbesserung" der „politischen Stellung" des Proletariats gelöst werden kann.[23]) Das kann aber nur erreicht werden, wenn der „Organismus des Staates, der Kirche und der Gesellschaft" den bestehenden Verhältnissen angepaßt wird.[24])

Zum Sozialstaatsgedanken kommt der Kulturstaatsgedanke hinzu. Zur Erklärung etatistischer Tendenzen des Staates auf dem Gebiete kultureller Fragen finden wir bei Struve die gewiß nicht uninteressante Bemerkung, daß analog der Entwicklung der „geistigen Kräfte der Bürger" der „Kreis der Wirksamkeit des Staats" größer wird; ist in der „Kindheitsperiode des Individuums und des Staats" „nur" für die materiellen Lebensbedürfnisse gesorgt worden, müssen später „mehr und mehr" die „höheren geistigen Bedürfnisse" berücksichtigt werden.[25]) Darnach gehört zu den Aufgaben des demokratischen Staates die Beschäftigung mit Kulturfragen. Das Eintreten Struves für die Staatsschule kann gewiß auch aus dieser Einstellung heraus gedeutet werden, wenn auch im Vordergrund mehr Tendenzen wirksam sind, die wir bei Betrachtung der Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat hervorzuheben haben.

Bei einem so revolutionären Geist wie Struve wundern wir uns nicht, daß er sich in seiner Stellung zur Religion in scharfem Gegensatz zur Orthodoxie befindet. Eher können wir uns wundern, daß sich das bei ihm nicht steigert zu einer Ablehnung der Religion überhaupt. In verschiedenen Wendungen gibt uns Struve zu verstehen, daß er sich zu einer Art Deismus bekennt. Er spricht von den „bestehenden Gesetzen Gottes".[26]) den „ewigen Gesetzen der Gottheit".[27]) Wenn er allerdings die „Vorsehung" der „Natur" gleichsetzt,[28]) so bekommt sein Gottesglaube eine pantheistische Färbung. An anderer Stelle sagt er wieder mehr in der Sprache eines Theisten, daß „Vertrauen auf Gott, Liebe zu ihm und das Bestreben seinen Willen zu tun", „Beweise religiöser Ehrerbietung" sind. Die „Bewunderung dessen, was . . . unerklärlich", bezeichnet er als das „Kennzeichen des Gefühls für das Wunderbare",[29]) worin er uns eigentlich, wenn man das Hervorheben der „Ehrerbietung" hinzunimmt, etwas an die Religionsauffassung Schleiermachers erinnert. Zugleich wendet er sich gegen den „Glauben an unverständliche Lehren",[30]) womit er seine Abneigung gegen gewisse Dogmen des Kirchenglaubens andeutet.

Auf Grund der Phrenologie, der er überhaupt eine große Bedeutung beimißt,[31]) finden wir ferner bei Struve die Annahme, daß „jeder normal gebildete Mensch" „Empfänglichkeit für Moral und Religion" besitzt.[32]) Das bestärkt ihn in der Ablehnung der atheistischen Religionskritik. Von den „Spöttern und Unheiligen", welche die „moralischen und religiösen Gefühle aus der Seele des Menschen zu verdrängen" suchen, will er nichts wissen.[33]) Die „Männer der Leidenschaft", welche die „Wahrheit zu Unsinn, den Glauben zum Aberglauben" stempeln, finden seinen Beifall nicht.[34])

Ein sicheres Zeichen wahrer Religion sieht Struve darin, wenn sie sich im Leben bewährt.[35]) Damit hebt er die ethische Auswirkung der Religiosität hervor, ohne aber die Religion in Ethik aufzulösen. Dazu nimmt er doch zu sehr ein religiöses Gefühl an und denkt mehr an einen Bund von „Religion und Sittlichkeit".[36]) Außerdem spricht er der Kirche religiöses Wesen nicht ab; er sieht sie nicht nur, wie wir es bei Robert Blum finden werden, als eine „Bildungsanstalt",[37]) sondern erklärt, daß sie eine zum „gemeinsamen Glauben und zur gemeinsamen Gottesverehrung verbundene Gesellschaft von Menschen" sei und es „mit dem Leben jenseits der Erde" zu tun habe.[38]) Im Betonen der ethischen Momente verkündigt Struve die Grundsätze eines praktischen

Christentums: „Glaubensfreiheit, Brüderlichkeit in Wort und Tat, Liebe und Gerechtigkeit". Er vertritt eine Art christlichen Indeterminismus, wenn er der Meinung ist, daß „Vertrauen zur ewigen Vorsehung" „Hand in Hand" gehen muß „mit reger Anstrengung der eigenen Kraft".[39])

In den offiziellen Kirchen erkennt Struve den religiös-sittlichen Geist nicht. Das „Kirchenwesen aller Orten in Europa" hält er für eine „bloße Maschinerie der Unterdrükkung".[40]) Und „Reliquiendienst", „Ablaßkram", „Ohrenbeichte", „Wallfahrten" usw. sind die Mittel der „Knechtung des freien Menschengeistes".[41]) Da benützt er offenkundig kulturkämpferische Schlagworte im Tone der Aufklärung. So dünkt es uns ganz selbstverständlich, bei ihm „Jesuiten und Pietisten" als Gehilfen der Unterdrükkung aufgezählt zu sehen.[42]) Nicht geringer ist sein Gegensatz zur protestantischen Kirche, in der, was Deutschland betrifft, „vierzig Päpste" maßgebend sind.[43])

In der Betrachtung der katholischen und protestantischen Kirche achtet Struve sehr auf die Parteien. In beiden Kirchen stehen sich die „Partei des verknöcherten Stillstandes und diejenige des lebendigen Fortschritts" gegenüber. In beiden Kirchen besteht der Gegensatz zwischen den Anhängern der alten und der neuen Religionsauffassung. Die einen sind charakterisiert durch den Geist des Gewissenszwanges, die anderen zeigen sich als Bekenner eines lebendigen Christentums. Im Protestantismus sind es die Uhligschen Lichtfreunde und Anhänger der freien Gemeinden, die sich gegen den Stillstand wehren.[44]) Innerhalb des Katholizismus ist es die durch Johannes Rouge hervorgerufene deutschkatholische Bewegung, auf die Struve große Hoffnungen setzt. Er wird durch diese Erscheinung so geblendet, daß er sie als die „Reformation des 19. Jahrhunderts" betrachtet[45]) und allen Ernstes ausspricht, daß die „deutschkatholische Bewegung" die „Fortsetzung und Vervollständigung der von Luther begonnenen Reinigung der christlichen Kirche von heidnischem Schmutze und römischem Lug und Trug" ist.[46]) Er lobt das freie Dogma, den Ritus und die „im Volksbewußtsein" lebende, d. h. demokratische Kirchenverfassung der Deutschkatholiken, die in diesen „drei Elementen des religiösen Lebens" schon über den Protestantismus hinaus gegangen sind.[47]) Wir sehen, wie der Demokrat die alten Kirchen auch bekämpft, weil sie undemokratisch organisiert sind. Nicht zuletzt verkörpern die Deutschkatholiken ein nationales Moment in der freien kirchlichen Bewegung, in ihnen kämpft der „Germanismus" gegen den „Romanismus".[48]) Kann es

nicht möglich sein, daß hier die Grundlagen für eine deutsche Nationalkirche liegen?[49]) Ein „aufgeklärter Protestant" kann am kirchlich-religiösen Wesen der Deutschkatholiken keinen „Anstoß nehmen"; „aus nationalen Gründen der Klugheit" ist es „jeder andern Kirche" vorzuziehen.[50])

Bei dieser Einstellung können wir verstehen, daß Struve selbst, der „aufgeklärte Protestant" zum Deutschkatholizismus übergetreten ist.[51]) Sittlich-religiöse und politische Gründe, wie sie sich aus seiner Auffassung von Christentum und Kirche und aus der Betonung des demokratischen und nationalen Gedankens ergeben, mögen ihn zu diesem Übertritt bewogen haben.

Aus seiner Staatsauffassung und aus seiner Stellungnahme zu Religion und Kirche können wir feststellen, daß Struve sich in scharfem Gegensatz befindet zu Staat und Kirche der Restauration. Es ist klar, daß sich dieser Gegensatz auch äußern muß gegen das bestehende Verhältnis von Staat und Kirche. Für Struve hat das herrschende kirchliche und staatliche Wesen nicht nur „keine Wahrheit",[52]) sondern er wendet sich auch dagegen, daß nicht scharf zwischen staatlichen und kirchlichen Aufgabenkreisen unterschieden wird.[53]) Eine Nichtunterscheidung, die ihn außer den religiösen Gründen noch in die Opposition gegen die alten Kirchen hineingetrieben hat, wie wir aus dem schon erwähnten Wort von der „Maschinerie der Unterdrükkung" ersehen können. In diesem Schlagwort tritt die ganze Gegnerschaft Struves schon deutlich hervor. Er sieht die Kirche im Bunde mit dem reaktionären Staat. Die Männer der starren Orthodoxie und des undemokratischen Kirchenregiments stellt er neben die politischen Reaktionäre,[54]) wie ihm die Anhänger der freien kirchlichen Bewegung zugleich Feinde der politischen Restauration sind und sein müssen, weil die alten Kirchen ihren Bestrebungen mit Hilfe des alten Staates entgegentreten.[55])

Den stärksten Angriffspunkt am bestehenden Verhältnis findet Struve darin, daß die Kirche in der „Knechtung des freien Menschengeistes" dem Staate „gehorsame Untertanen" schafft,[56]) und der Staat der Kirche bei Ausübung des Glaubenszwanges hilft.[57]) Diese Verquickung reaktionärer Interessen des Staates und der Kirche wirkt sich aus als eine Privilegierung der Kirche und ihrer Angehörigen. Der herrschende kirchliche Geist unterdrückt dadurch die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die freie Bewegung im kirchlichen

Leben. Es ist interessant feststellen zu können, wie Struve hier von der Bundesakte Art. XVI ausgeht: Er mißbilligt die intolerante Behandlung der Protestanten in Bayern und Österreich und für die Sekten nimmt er die Rechte christlicher Religionsparteien in Anspruch,[58]) d. h. Religionsausübung ohne Benachteiligung in den Rechten, also keine Privilegierung einer bestimmten Kirche und ihrer Angehörigen. Aus seiner Hinwendung zum Deutschkatholizismus ist es zu verstehen, daß Struve in ganz besonderer Weise sich für die Freiheit dieser Bewegung einsetzt. Er fordert für die Deutschkatholiken „vollkommene bürgerliche und politische Rechtsgleichheit", die ihnen nach Art. XVI der Bundesakte als einer „christlichen Religionspartei" gewährt werden müsse.[59])

Mit der Radikalisierung seiner Auffassungen stützt sich Struve nicht mehr auf die Bundesakte, sondern fordert allgemein Glaubens- und Gewissensfreiheit,[60]) d. h. rechtliche Gleichstellung „aller Religionsparten",[61]) worin ohne besondere Erwähnung auch das Eintreten für die Judenemanzipation enthalten ist.

Im Kampf für die Glaubens- und Gewissensfreiheit wendet sich also auch Struve gegen ein Stück der Beherrschung des Staates durch die Kirche. Die Privilegierung einer Kirche und ihrer Angehörigen ist ja, wie wir wissen, nichts anderes als die Auswirkung des Einflusses kirchlichen Geistes auf den Staat. Ein Theoretiker, der das Wesen der Kirche und des Staates scharf unterscheidet und sich zu einer freien Kirchen- und Staatsauffassung bekennt wie Struve, muß jede Privilegierung einer Kirche und jeden Glaubenszwang ablehnen. Die Kirche hat es „mit dem Leben jenseits der Erde", „mit der Gottheit zu tun". „Ihre Hebel sind" der „Glaube an ewige Vergeltung", „nicht Gewalt",[62]) also nicht die Zwangsmittel des Staates, der „irdische Bestrebungen" hat.[63]) Außer dieser Unterscheidung ist im Kampf für die Glaubens- und Gewissensfreiheit gewiß auch der Gedanke des allgemeinen Staatsbürgertums mitbestimmend. Das müssen wir aus der ganzen demokratischen Staatsauffassung Struves herauslesen. Und wie wir aus der Gesamtuntersuchung wissen, wirkt dieser Gedanke beim Postulat der Glaubens- und Gewissensfreiheit mehr oder weniger mit.

Es ist nun die Frage: Wie wird Struve den Trennungsweg, den er durch das Eintreten für die Glaubens- und Gewissensfreiheit beschritten hat, weiter gehen? Wir können leicht vermuten, daß er bei seinem Kampf für die Auseinanderhaltung von Staat und Kirche bei der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht stehen bleiben, sondern auch

andere Klammern zwischen beiden lösen wird. Es handelt sich hier mit anderen Worten um die Frage: Wie stellt sich Struve zu gewissen historischen Rechten der Kirche? Ist die Kirche nicht im Besitz von Rechten, die nach Struves demokratischer Staatsauffassung dem Staate gebühren und nach seiner neuen Kirchenauffassung mit dem Wesen der Kirche nicht zu vereinbaren sind?

Zu den Rechten, die sich die Kirche im Widerspruch zu ihrem religiösen Wesen angemaßt hat, rechnet Struve die Führung der „bürgerlichen Standesbücher", die Mitwirkung der Kirche bei Abschließung des Ehevertrages; er wendet sich ferner dagegen, daß die Kirche „einen Teil der Polizeigewalt" ausübt, „indem sie an Sonn- und Feiertagen Belustigungen, Arbeiten usw. erlaubt oder verbietet". Durch die Beschäftigung mit diesen Dingen ist die Kirche „von irdischen Interessen bestrickt" und „ihrer Würde und ihres schönsten Schmuckes, der wahren Religiosität beraubt worden".[64]) Diese Formulierung kann den Eindruck erwecken, als ob Struve nur aus seiner Stellungnahme zu Religion und Kirche sich gegen die angeführten kirchlichen Funktionen wendet. Mir scheint, daß man aber die Tendenz demokratischer Staatsauffassung, dem Staate zu geben, was des Staates ist, hierbei auch nicht übersehen darf, wenn Struve die Standesbuchführung für den Staat beansprucht und der Kirche jegliche Ausübung der Polizeigewalt abspricht. Besonders wirksam ist freilich der Gegensatz zur alten Kirche. Struve frägt nicht, ob es nicht doch zu den religiösen Interessen der Kirche gehören kann, wenn sie z. B. bei Abschließung des Ehevertrages Bestimmungen über die Kindererziehung zu ihren Gunsten erlangen will. Das ist Zurückdrängen der Macht der alten Kirche und zeigt schon einen Teil der Tendenz, die Kirche durch den Staat zu beherrschen, eine Tendenz, die wir weiter unten noch betrachten werden.

Nicht weniger äußert sich der Gegensatz zur alten Kirche im Gedanken der Staatsschule, wenn auch hier, wie wir bereits bemerkt haben, noch demokratische Staatsauffassung mitspricht. Struve wendet sich gegen die Tätigkeit der Kirche in der Schule mit den scharfen Worten: „sie hat sich in das Schulwesen eingedrängt".[65]) Hier finden wir auffallend rationalistische Betrachtungsweise, die keine Rücksicht nimmt auf die historische Tatsache, daß die Schule doch aus der Kulturarbeit der Kirche heraus sich entwickelt hat. Wie bei der Stellungnahme zur Mitwirkung der Kirche bei Abschließung des Ehevertrages übergeht Struve auch hier die Frage, ob das Wirken der Kirche im Schulwesen nicht auch

ihren religiösen Interessen dient. Die Schule soll eben nicht zuletzt deswegen für den Staat erobert werden, um die Macht der alten Kirche zu brechen. Die „Pietisten" und „Jesuiten" sollen durch die Verstaatlichung aus der Schule hinausgetrieben werden. Ist es nicht so, daß in einem großen Teile Deutschlands die jungen Menschen eher zu „Römern" als zu Deutschen erzogen werden, frägt Struve in seinem „Germanismus"?[66]) Hier ist auch der Gedanke dabei, daß die Staatsschule zu Gunsten des Fortschritts und der Demokratie sich auswirken soll, wie die von der Kirche geleitete Schule die Reaktion unterstützt. Diese rein politische Tendenz darf nicht unterschätzt werden; wirft Struve doch dem bestehenden Schulwesen vor, daß es die Schüler „im Unklaren lasse über die Verfassungsgesetze".[67])

Nachdem wir festgestellt haben, wie weitgehend Struve die Verbindung von Kirche und Staat löst, muß sich uns fast der Eindruck aufdrängen, daß er sich für die Trennung von Staat und Kirche und weiter für die Laizisierung des Staates, also auch für die Trennung des Staates von der Religion einsetzt. Sobald wir uns jedoch erinnern, daß er nicht zu den Anhängern der atheistischen Religionskritik gehört, sondern zu einem, wenn auch stark von Deismus beeinflußten Gottesglauben, einem praktischen Christentum und zum Deutschkatholizismus sich bekennt, werden wir mindestens ein Fragezeichen hinter die angedeuteten Folgerungen setzen müssen. Wohl gehen Struves gegen die alte Kirche gerichteten und demokratischen Bestrebungen darauf hinaus, die Glaubens- und Gewissensfreiheit allgemein durchzuführen, also jede Herrschaft einer bestimmten Kirche im Staate unmöglich zu machen, außerdem für den staatlichen Aufgabenkreis Gebiete zu gewinnen, die bisher im Bereiche kirchlicher Tätigkeit liegen. Jedoch diese Tendenzen bedeuten nur in ihrer demokratischen Strömung eine absolute Einstellung im Staatsdenken Struves: die Kirche soll in keiner Weise staatliche Funktionen ausführen. In den kirchenfeindlichen Strömungen dieser Tendenzen liegt nur eine relative Kirchenfeindschaft, wie wir aus der Kirchenauffassung Struves feststellen können. Nur die Kirche im Geiste der Orthodoxie, die Kirche als Bundesgenossin der Reaktion bekämpft der demokratische Kulturkämpfer Struve. Die Kirche, wie sie aus der freien Bewegung des kirchlichen Lebens entstehen soll, also wie wir bereits wissen, z. B. die deutschkatholische Kirche, wird von ihm gutgeheißen.

Die Ablehnung staatlicher Funktionen der Kirche bedeutet für Struve, wie wir gleich sehen werden, nicht die Lossagung des Staates von der Kirche überhaupt. Ebensowenig kann es sich um eine solche absolute Lossagung handeln, wenn Struve der Kirche in ihren inneren Angelegenheiten, in Dogma und Kultus Freiheit vom Staate zugesteht.[68]) Die Einstellung Struves will bloß sagen, daß Staat und Kirche einander nicht in diejenigen Sphären ihrer Wirksamkeit hineinregieren sollen, in denen sie unabhängig voneinander sind. Aber absolut unabhängig sind sie voneinander nicht.

Die Frage der Abhängigkeit hat eine geistige und eine rechtliche Seite. Und zwar ist die Situation bekanntlich so, daß die Kirche geistig auf den Staat einwirken kann durch den Einfluß, den sie auf ihre Angehörigen hat. Und die Kirche ist abhängig vom Staat dadurch, daß sie wie jede andere Gesellschaft auf staatlichen Schutz angewiesen ist und überhaupt unter dem Staatsgesetz steht. Die Frage geht nun darauf hinaus, ob Struve Einfluß kirchlich-relegiösen Geistes auf den Staat wünscht, und inwieweit der Staat sein Recht gegenüber der Kirche geltend machen soll außer den schon erwähnten kirchlichen Funktionen, die dem Staate gehören sollen.

Einfluß kirchlich-religiösen Geistes auf den Staat? Wenden wir uns zuerst dieser Seite unserer Frage zu. Wenn wir sehen können, daß Struve die Kirche als Stütze des Staates bejaht dadurch, daß sie „Achtung vor der Obrigkeit predigt" und „dem Staate die religiösen Gefühle des Volkes zuwendet", werden wir zugeben müssen, daß ein konservativer Geist kaum anders reden kann. Dementsprechend versteht er den Staat als Beschützer und Beistand der Kirche. Durch gegenseitige Unterstützung verfolgen beide ihre eigenen Zwecke. Wie sehr Struve von der Bedeutung dieser Unterstützung überzeugt ist, geht daraus hervor, daß er erklärt: „Der Staat ohne die Kirche, die Kirche ohne den Staat könnten beide niemals einen hohen Grad von Vollkommenheit erreichen".[69])

Bei dieser ganzen Einstellung ist klar, daß Struve nicht zu denjenigen Radikalen gehört, die in ihrer Stellungnahme zum Verhältnis von Kirche und Staat die Parole „Religion ist Privatsache" verkünden. Seine Auffassung bedeutet vielmehr, daß die Religion eine öffentliche Sache ist, zwar nicht im juristischen Sinne einer Staatsreligion, aber doch in Anerkennung der Bedeutung der Religion und Kirche für die große öffentliche Sache, für den Staat. Struve geht sogar soweit zu sagen, — und hier berührt er sich mit Welckers

Auffassung vom Christentum als einer „Religion der Freiheit" — daß das „Christentum in seiner reinen und wahren Gestalt" die „Religion der Demokratie" ist.[70]) Das heißt also z. B. das deutsch-katholische Christentum. Allerdings das ethische Moment wird hierbei betont, so daß die Ethisierungstendenz der Religion, soweit Struve sich in ihr bewegt, deutlich zum Vorschein kommt. Aber die ganze Bedeutung der Religion für den Staat wird nicht bloß diesseitig-ethisch gewertet. Mag es auf den ersten Blick auch so aussehen — so wie etwa Julius Fröbel seine humanistische Kirche in ihrer Bedeutung für den Staat versteht —, wenn die Kirche in ihren Kirchenangehörigen dem Staate gute Staatsangehörige geben soll. Es geht jedoch über eine rein diesseitig eingestellte Ethik hinaus, wenn die Kirche dem Staate die „religiösen Gefühle des Volkes" zuwenden soll. Muß sich denn das nicht so auswirken, daß religiös-kirchlicher Geist in den Staat hineinkommt, daß sich die „wahre Religion" auch im Staatsleben „bewähren" muß? Muß die Konsequenz dieser Auffassung nicht sein, daß dadurch die oberste Instanz der Kirche auch zur obersten Instanz des Staates wird? Freilich auch nicht im Geiste der mittelalterlichen Staatsauffassung, daß die Staatsgewalt von Gott sei und die staatlichen Machthaber Stellvertreter Gottes seien, sondern in dem Sinne, daß sich der Staat nicht über die Gebote Gottes hinwegsetzen soll? Und wirklich, wir finden bei Struve in Ablehnung einer besonderen Staatsmoral das Postulat, daß der Staat die „bestehenden Gesetze Gottes" achten soll.[71]) Somit ist klar erwiesen, daß der radikale Demokrat Struve nicht bewegt ist von den Tendenzen, die auf die Laizisierung des Staates hinauslaufen, mag ihm auch diese Stellungnahme erleichtert sein durch das Mitwirken einer ethizistischen Staatsauffassung. Struve gehört in dieser Stellungnahme in die Linie der Konstitutionellen Rotteck, Welcker, Jordan, Pfizer.

Nach dieser Feststellung versuchen wir die Frage zu beantworten, inwieweit der Staat sein Recht gegenüber der Kirche geltend machen soll.

In Beantwortung dieser Frage müssen wir unterscheiden, was Struve fordert vom Boden der Bundesakte Art. XVI aus und welche Rechte er dem Staat vom Standpunkt republikanisch-demokratischer Staatsauffassung zugesteht, wobei wir aber nicht übersehen dürfen, daß der Geist, der die Bundesakte interpretiert, auch wirksam ist, wenn es sich nicht mehr um die Bundesakte handelt. Wir meinen den Kulturkampfgeist Struves.

Wir erinnern uns, daß Struve, ausgehend von der Bundesakte Art. XVI, für die Deutschkatholiken die Rechte einer christlichen Religionspartei fordert. Es ist nur eine Konsequenz dieser Forderung, wenn er „alle diejenigen geistlichen und weltlichen Beamten" als „Hochverräter" bezeichnet, die den Deutschkatholiken die Rechtsgleichheit mit Katholiken und Protestanten „tatsächlich verweigern". „Hochverräter" sind ihm aber auch die Geistlichen, die in Beziehung auf gemischte Ehen entweder die Trauung verweigern oder nur gegen das Versprechen katholischer Kindererziehung vollziehen. „Hochverräter" sind ihm die „höheren Geistlichen", die solche Weisungen erlassen. Des Hochverrats schuldig sind aber auch die Staatsmänner, die solches „Pfaffengetreibe" dulden; denn es verletzt den Grundsatz der Rechtsgleichheit.[72]) Die Bedeutung dieser Interpretation des Art XVI ist nicht mehr und nicht weniger als die Forderung, der Kirche von Staatswegen vorzuschreiben, daß sie eine bestimmte kirchliche Handlung, die kirchliche Trauung, die nach katholischer Auffassung bekanntlich ein Sakrament ist, im Falle der gemischten Ehe vorzunehmen hat, ohne Rücksicht nehmen zu dürfen auf kirchlich-religiöse Interessen, die im Versprechen katholischer Kindererziehung liegen. Wir dürfen freilich auch nicht übersehen, daß es sich zur Zeit Struves im Falle der Trauungsverweigerung durch die Kirche um eine Erschwerung, wenn nicht Verunmöglichung der Eheschließung handeln kann, da ja, wie wir wissen, die Personenstandführung eine Funktion der Kirche ist. Dadurch wird diese Interpretation besonders problematisch. Das moderne Staatsdenken Struves steht hier in besonderer Weise dem alten Geist der katholischen Kirche gegenüber und zeigt die schon angedeutete Tendenz, die Kirche durch den Staat zu beherrschen.

Diese Tendenz äußert sich auch in der jesuitenfeindlichen Haltung Struves. In der Auslegung des Art. XVI kommen natürlich die Jesuiten und die andern „Schüler Loyolas" auch nicht gut davon; samt denjenigen Staatsbeamten, von denen sie unterstützt werden, sind auch sie „Hochverräter", weil ihre Bestrebungen „wesentlich auf Ausrottung der protestantischen Religionspartei, also auf Beseitigung des Art. XVI der Deutschen Bundesakte" hinauslaufen.[73]) Struve entgeht bei dieser Interpretation nur Eines, daß sie nämlich, konsequent weitergedacht, auch auf den Deutschkatholizismus anzuwenden wäre. Der Deutschkatholizismus, in den Augen Struves, wie wir uns erinnern, die „Reformation des 19. Jahrhundert", mit den Hoffnungen, die Basis für eine

Nationalkirche der „deutschen Christen" zu werden,[74]) erstrebt ja sowohl die „Ausrottung" der katholischen als auch der protestantischen Religionspartei. Diese Bemerkung mag fast spaßhaft anmuten, sie gehört jedoch zur Kritik einer durchaus ernsten Sache, nämlich der bekannten Erscheinung, daß der Radikalismus der verschiedensten Richtungen im Grunde genommen Freiheit nur den ihm genehmen Auffassungen zuerkennt und gegen „Andersgläubige" höchst unduldsam sein kann, besonders da, wo er von kulturkämpferischen Tendenzen beeinflußt ist.

Bei Struve tritt das noch ganz scharf hervor, wenn er aus Gründen der „Sittenreinheit" die Abschaffung des Zölibats, des Jesuitenordens und „aller Mönchsorden" fordert,[75]) ohne auf die Frage einzugehen, daß das wesentlich eine Angelegenheit der katholischen Kirche und außerdem Privatsache derjenigen ist, die sich dem Zölibat und den Bestimmungen der Orden unterwerfen. Wenn nun Struve auch nicht gerade sagt, daß seine Forderung vom Staate verwirklicht werden soll, die Tendenz liegt darin; im gleichen Atemzug fordert er nämlich auch „Abschaffung der stehenden Heere" unter demselben Gesichtspunkt der „Sittenreinheit".[76]) Kann nun in Bezug auf den Zölibat und die Orden nicht der Gedanke zu Grunde liegen, daß eben der Staat, genauer gesagt der Kulturstaat, dessen Wesen nach Struves Auffassung, wie wir uns erinnern, in Übereinstimmung sein soll mit dem Wesen des Menschen, diese kirchlichen Dinge nicht dulden soll? In der Wendung gegen den Zölibat und die Orden bewegt sich Struve eigentlich auf der Linie des Josephinismus im Sinne einer Weiterführung, da er die Beseitigung „aller Mönchsorden" fordert. In dieser Frage zeigt er, was das Verhältnis von katholischer Kirche und Staat betrifft, also einen verschärften Aufklärungsgeist.

Nicht vergessen dürfen wir, daß Struve hierdurch in Widerspruch sich befindet zu dem doch auch von ihm vertretenen Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, wobei ihm aber der Widerspruch nicht zum Bewußtsein kommt. Wir sehen hier, wie beim Kulturkämpfer das Freiheitsprinzip und der Fortschrittsgedanke zusammenstoßen: Freiheit für alle, die im Sinne des Fortschritts leben! Keine Duldung der Feinde des Fortschritts! Die Feinde des Fortschritts, die „Jesuiten" und „Pietisten" sind eben, wie wir schon gesehen haben, auch Feinde der Freiheit, verbündet mit der politischen Reaktion. Doch selbst, wenn wir berücksichtigen, daß die Situation zur Zeit Struves mehr oder weniger so war,

wir er sie sah, daß er z. B. die Jesuiten als Feinde des Friedens in Kirche und Schule betrachtete,[77]) bleibt hier ein Widerspruch zur Glaubens- und Gewissensfreiheit bestehen. Auch Struve gibt uns ein Beispiel, wie problematisch das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist, wie gerade das Postulat nach diesem Recht in politischen Kampfstimmungen Widersprüche in sich selbst enthüllen kann. —

Struve gesteht dem Staat auch das Recht zu, darauf dringen zu dürfen, daß ihm Kenntnis von allen bedeutungsvollen Bewegungen im kirchlichen Leben gegeben werde.[78]) Das hört sich an, wie eine Art vorsichtige Bejahung des Plazetgedankens, ohne daß das Wort genannt wird. Wie problematisch das Plazet für die Freiheit der Kirche sein kann, haben wir im Laufe der Gesamtuntersuchung, vor allem bei Rotteck und Jordan dartun können. Wenn nun Struve bei seiner Auffassung vielleicht gar nicht an ein besonderes staatliches Beaufsichtigungsrecht in der Form des Plazet gedacht haben mag und er den Gedanken vertritt im Zusammenhang mit seiner Ansicht über die Bedeutung von Kirche und Staat für einander, so ist sie doch ein Zugeständnis, dessen Praxis sich als Verfolgung von religiös-kirchlichen Erscheinungen offenbaren kann, sobald diese Erscheinungen mit dem herrschenden Geist der fortschrittlichen Demokratie nicht übereinstimmen. Somit birgt auch diese Auffassung die Möglichkeit einer Verletzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit und überhaupt der Beherrschung der Kirche durch den Staat in sich.

Wir haben bereits festgestellt, daß Struve eine Privilegierung einer bestimmten Kirche ablehnt und allgemein die Tendenz zeigt, die alte Kirche aus ihrer Machtposition hinauszudrängen. Praktisch soll das vor allem verwirklicht werden durch die Schwächung, wenn nicht Beseitigung der wirtschaftlichen Macht der Kirche. In den „Grundrechten des deutschen Volkes" einer Schrift, die Struve im Revolutionsjahr hat erscheinen lassen, zieht er in dieser Hinsicht die Konsequenzen seiner feindseligen Einstellung gegen die alte Kirche: Er fordert Säkularisation des Kirchenvermögens zu Gunsten der Gemeinden, Abschaffung des Zehnten und der Stolgebühren, gleichmäßigere Regelung der Pfarrbesoldungen.[79]) Da die „Grundrechte" ein Teil der Verfassung sein sollen, bedeutet das, daß der Staat die Kirche in wirtschaftlichen und finanziellen Fragen unter seine Bestimmungen stellen soll.

Die Kampfforderungen Struves gegen die alte Kirche vom Boden republikanisch-demokratischer Auffassung aus erstrecken sich aber nicht nur auf das wirtschaftliche Gebiet. Auch nicht bloß auf die Lösung derjenigen Klammern, die wir weiter oben dargestellt haben. Struve geht weiter, er will eine demokratische Kirchenverfassung. Wir erinnern uns, daß er die Kirchenverfassung der Deutschkatholiken lobt, weil sie demokratisch ist. Das entspringt seinen demokratischen Ansichten im allgemeinen. Die Forderung einer demokratischen Kirchenverfassung im demokratischen Staat wird unterstützt durch die Erwägung, daß das Kirchenvolk auch Staatsvolk ist. Bei diesem Zusammenhang muß notwendigerweise der „Geist der einen Gesellschaft" auch in der andern in Erscheinung treten.[80]) Betont man diesen Zusammenhang so stark wie der Demokrat Struve, so ist es nur konsequent gedacht, wenn die Ansicht vertreten wird, daß bei Reformen im Staate auch Reformen in der Kirche notwendig sind. „Denn in der Kirche wie im Staate bilden die Bedürfnisse des Volkes die einzige naturgemäße Grundlage der Verbesserung". Für das Gedeihen beider Institutionen ist Bedingung, daß ihnen die „freie Entwicklung ihrer Kräfte nicht erschwert, sondern erleichtert wird".[81]) Das kann nach demokratischer Auffassung nur geschehen in den Formen der Demokratie. Einer starren für alle Zeiten gültigen Kirchenverfassung steht Struve schon aus seinen entwicklungsgeschichtlichen Ansichten ablehnend gegenüber. Und da Kirche und Staat sich über dasselbe Volk erstrecken, muß eben in Verfassungsfragen die Entwicklung der Kirche parallel laufen mit der Entwicklung des Staates. Nach dieser Auffassung paßt eine demokratische Kirchenverfassung nicht in einem monarchisch regierten Staat, und ebenso wenig ist eine monarchische Kirchenverfassung in einem Lande mit demokratischer Staatsverfassung zu vereinbaren.[82]) Zur entwicklungsgeschichtlichen Erklärung dieser Theorie kommt noch hinzu, daß Struve als Deist nicht gebunden ist, an die Fixierung einer bestimmten Art von Kirchenverfassung, also z. B. der päpstlich-hierarchischen, für alle Epochen der Geschichte zu glauben. Wenn wir nun noch dazu nehmen, daß der Revolutionär 1848 geglaubt hat, der Zeitpunkt sei da, die „Bedürfnisse des Volkes" in Kirche und Staat durchzuführen, so können wir verstehen, daß er seine Forderung nach demokratischer Kirchenverfassung erhebt, ohne zu fragen, inwiefern in die römisch-katholische Kirche, deren hierarchische Kirchenverfassung dogmatisch, also religiös begründet wird, eine demokratische Kirchenverfassung hineingebracht werden kann. Gegenüber

der protestantischen Kirche wäre die Sachlage freilich nicht so schwierig. Struve unterscheidet jedoch in seinem Demokratisierungsgedanken nicht zwischen protestantischer und katholischer Kirche; er redet von der Kirche im allgemeinen.[83])

Die Forderung Struves erhält ihre besondere Bedeutung, daß er sie auch in den „Grundrechten" erhebt. Es wäre ja an sich denkbar, daß auf dem Boden entwicklungsgeschichtlicher Auffassung der Standpunkt vertreten werden könnte, daß die Kirche in der Epoche der Demokratie rein aus ihrem kirchlichen Leben zur demokratischen Kirchenverfassung kommen kann — die Deutschkatholiken sind ja aus ihrem Eigenleben heraus demokratisch organisiert, ohne daß also der Staate durch eine bestimmte Vorschrift sich darum kümmert. Die Kampfstellung Struves gegen die alte Kirche und überhaupt seine starke Betonung des Zusammenhanges zwischen Kirchenvolk und Staatsvolk machen uns jedoch verständlich, daß er die Idee der Volkssouveränität auf die Kirche überträgt, diese Übertragung in den „Grundrechten" festlegt, wonach nicht nur im Staat, sondern auch in der Kirche alle Stellen durch freie Wahl des Volkes besetzt werden sollen.[84]) Da aber die „Grundrechte" Verfassungsrecht sein sollen, ergibt sich hier die These, daß der Staat Einfluß haben soll auf die Beschaffenheit der Kirchenverfassung. Darnach soll sich die Kirchenverfassung in ihrem wesentlichsten Punkt, in der Frage der Kirchengewalt nach einer Bestimmung der Staatsverfassung richten.

Als Beherrschung der Kirche durch den Staat ist das nun freilich so, wie es Struve versteht, nicht gemeint, sondern als Fortschritt, als Freiheit im kirchlichen Leben. Wie durch die Demokratie im Staate das Volk *politisch* frei, so soll es durch die Demokratie in der Kirche auch *kirchlich* frei sein. Der Kampf geht eben gegen die alten Mächte in Kirche und Staat, weil der Glaube an das Recht der Herrschaft dieser Mächte bei Struve im Ganzen aufgelöst ist, wie uns seine Staats- und Kirchenauffassung zeigt. —

Es handelt sich nun noch darum zu fragen, ob nach Struve die Kirche im demokratischen Staat etwa im Sinne des Trennungsbeschlusses der Nationalversammlung vom Staate getrennt oder ob sie mit besonderen öffentlichen Rechten ausgestattet sein soll. Stellen wir zunächst einmal fest, daß die Forderungen Struves teils sich im Sinne einer Bindung von diesem Trennungsbeschluß unterscheiden, teils sich mit ihm treffen; sie treffen sich in der Feststellung der Glaubens- und Gewissensfreiheit und der Rechtsgleichheit aller

Religionsgesellschaften vor dem Staat; sie unterscheiden sich in der Forderung, die Kirchenvermögen zu Gunsten der Gemeinden zu säkularisieren, die Pfarrbesoldungen gleichmäßigerer zu regeln und die Kirche demokratisch zu organisieren. Der Frankfurter Beschluß, sagt deutlich, daß die Kirchen ihre Angelegenheiten selbst regeln und nur den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen sind. Von einer Ausstattung mit besonderen öffentlichen Rechten wird nicht gesprochen.[85]) Bei Struve tritt das nicht so hervor. Wenn er Gleichheit in bürgerlichen und politischen Rechten für alle Religionsparteien verlangt, so müßte das entweder zur Folge haben, daß alle Kirchen als Privatgesellschaften vom Staate getrennt oder daß alle mit besonderem öffentlichen Recht ausgestattet werden. Struve spricht nicht aus, welches System in Betracht kommen soll. Auch wenn er das Schulwesen, die Zivilstandregisterführung, die Eheschließung, die gesamte Polizeigewalt verstaatlicht, wäre doch möglich, daß die Kirche z. B. steuerrechtlich mit öffentlichem Recht versehen wird. Es käme nur hinzu, daß alle Kirchen oder Religionsgesellschaften dieses Recht nach dem Grundsatz der Rechtsgleichheit haben müßten, abgesehen davon, daß nicht die eine oder andere Gesellschaft freiwillig darauf verzichtet. Auch wenn die Staatsverfassung bestimmt, daß die Kirchenverfassung demokratisch sein muß, ist denkbar, daß die Kirche ohne besondere öffentlichen Rechte ist.

Wir erinnern uns, daß Struve den Gedanken der Nationalkirche hat. Wie soll nun das Verhältnis im Zustande des Nationalstaates und der Nationalkirche sein? Auch hierüber spricht sich Struve nicht aus. Der Gedanke des Nationalstaates und der Nationalkirche ist aus seinem Einheitsstreben auf dem politischen und kirchlichen Gebiet zu verstehen.[86]) Es wäre kein Hindernis, daß die Nationalkirche Staatskirche ist, natürlich unter Berücksichtigung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, aber auch, wie wir gleich andeuten werden, der Möglichkeit ihrer Problematik. Den Gedanken der nationalen Staatskirche auszusprechen, liegt einem Demokraten nahe. Wir finden ihn bei Karl Follen.[87]) Und die „Staatsanstalt für die Religion" in Julius Fröbels „Neuer Politik" mag bis zu einem gewissen Grade auch in diese Linie gehören. Struve skizziert das Verhältnis von Nationalkirche und Nationalstaat nicht, sagt nur, daß nach dem Nationalstaate und der Nationalkirche jeder Deutsche und jeder deutsche Christ streben sollte.[88]) Man wird anneh-

men dürfen, daß die reinliche Scheidung zwischen staatlichen und kirchlichen Aufgaben bestehen bleiben soll, daß aber die Nationalkirche doch in einem engeren Verhältnis zum Staat stehen wird als die verschiedenen Religionsgesellschaften vor dem Zustande der kirchlichen Einigung. Freilich die Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit bliebe auch hier bestehen, wenn man nicht ähnlich wie etwa bei Julius Fröbel eine „Stufe freier menschlichen Bildung" mit unaufhörlicher diesseitig-humanistischer Fortschrittstendenz annehmen will. Eine Annahme, die bei Struve nicht leicht möglich ist, da er nicht rein diesseitig eingestellt ist. Unter einem Kirchenvolk, das immer noch an supranaturale Werte, wenn auch verflacht, glaubt, sind nun gewiß religiöse Reaktionen möglich. Wäre es da nicht denkbar, daß die herrschende Mehrheit in Kirche und Staat dem Aufkommen einer konfessionellen Minderheit, etwa dem Wiedereindringen des römischen Katholizismus oder einer Auferstehung eines positiven Protestantismus feindselig gegenüberstehen könnte? Struve hat sich hierüber nicht ausgesprochen. Es wird sich deshalb erübrigen, weiter darauf einzugehen, um nicht Gefahr zu laufen, den Boden des quellenmäßig Feststellbaren zu verlassen.

X.

Robert Blum.
1807—1848.

Robert Blum lebt vor allem in der Erinnerung weiter durch sein Ende in der Brigittenau zu Wien am 9. November 1848. In den vierziger Jahren ist er der Führer der Leipziger Demokraten gewesen und hat eine rege politische Tätigkeit entfaltet. Nicht lange vor Ausbruch der Revolution hat er in Verbindung mit Gesinnungsfreunden die Bearbeitung eines Staatslexikons unternommen, das unter dem Titel „Volkstümliches Handbuch der Staatswissenschaften und Politik. Ein Staatslexikon für das Volk", 2 Bde., Leipzig 1848 und 1851 erschienen ist. In der Hauptlinie unserer Untersuchung können wir uns an Ausführungen Robert Blums halten, wenn wir auch zur Ergänzung noch auf Artikel einiger Mitarbeiter Bezug nehmen müssen.[1])

Der Titel des „Staatslexikons" gibt den Zweck dieses Werkes schon an: Wir finden bei Robert Blum die Ideologie eines politisch radikalen Aufklärers, der auf die Massen wirken will. So können wir feststellen, daß er zu diesem praktischen Zweck keine tiefgründige *Staatstheorie* gibt, sondern im „flachen Vordergrunde" des radikalen „Bewußtseins" bleibt.[2]) Wie überhaupt sein Kampf gegen die Reaktion weniger bedeutungsvoll ist durch die von im vertretenen theoretischen Auffassungen als vielmehr durch die Praxis seiner großangelegten Demagogie.[3]) Robert Blum zeigt eine allgemeine demokratische Tendenz. Er ist der Auffassung, daß das Volk „der wesentlichste Bestandteil, die Seele und die Kraft des Staates sei" und befindet sich in scharfer Wendung gegen das Gottesgnadentum der Restauration. In seinem Bekenntnis zur Demokratie erklärt Blum, daß das Volk einen „Rechtsanspruch der Teilnahme am Leben und Wesen des Staates" hat. Er spricht sich außerdem gegen die „Ausschließung des zahlreichsten und nützlichsten Teiles des Vol-

kes — des vierten, des arbeitenden Standes — von jeder politischen Teilnahme" aus.[4]) Er gehört zur „Bewegungspartei", die im Kampf gegen die „Partei des Rückschritts" mit ihrer „Stabilität„ und Betonung des Geschichtlichen steht.[5]) Die Idee der Volkssouveränität spricht er zwar nicht eindeutig aus im „Staatslexikon", aber die Tendenz ist deutlich, und wir wissen, daß er nach Frankfurt a. M. ins Vorparlament gereist ist in der Hoffnung, „ein gutes Stück Volkssouveränität" mit nach Hause nehmen zu können.[6])

Wir können schon aus dem Bisherigen ersehen, daß es eine einseitige Behauptung ist, wenn Blum als „Literarischer und parlamentarischer Vorkämpfer des radikalen Liberalismus, der den individualistischen Rechtsschutzstaat mit allen seinen Konsequenzen zu verwirklichen suchte", bezeichnet wird.[7]) Man könnte darnach meinen, es handle sich um einen Anhänger der rein individualistischen Rechtsstaatsidee im Sinne des Frühliberalismus eines Wilhelm von Humboldt. Dem ist aber nicht so. Wohl vertritt Blum die Rechtsschutzstaatsauffassung im Standpunkt, daß der Staat „zum Schutze und zur Erhaltung der Freiheit der Person und des Eigentums geschaffen" ist,[8]) und fordert „Freiheit im Staate",[9]) aber seine ganze Staatsauffassung lebt nicht nur von der Idee des Rechtsschutzstaates. Das demokratische Element ist zu stark und äußert sich in der Tendenz nach dem Kulturstaat in sozialer Ausprägung. Blum will nicht nur ein allgemeines Staatsbürgertum und Rechtsgleichheit,[10]) sondern auch eine Arbeit des Staates für das kulturelle Leben. Er erklärt nämlich die Förderung der Bildungsfähigkeit als eine „Pflicht der Gesamtheit und der sie vertretenden Organe des Staates" und fordert deshalb „Schulen und Unterrichtsanstalten für alle seine Angehörigen in möglichst gleicher Güte und gleichem Umfange".[11]) In dieser Forderung nach der Staatsschule steckt der demokratische Gleichheitsgedanke und die politisch radikale Auffassung, daß die allgemeine Bildung des Volkes Vorbedingung für den Volksstaat ist. Außerdem ist diese Forderung, wie wir noch sehen werden, von antikirchlichen Gedanken getragen. Es zeigt sich auch bei Blum die Humanitätsidee demokratisiert und politisiert, wenn er die Bildung ein „allgemeines Gut" nennt, das zu erlangen allgemein möglich sein muß, weil der Mensch den Anspruch auf Bildung als ein Menschenrecht „durch seine Geburt empfangen" hat.[12])

An der demokratischen Tendenz Robert Blums können wir erkennen, daß er in die Linie derjenigen gehört, die von

den Ideen der westlichen Demokratie beeinflußt sind. Sein Wirken ist Aufklärung zu Gunsten dieser Ideen. In dieser politischen Aufklärungsarbeit sind seine Meinungen über Religion und Kirche eigentlich nur ein Hilfsmittel: der Drang zum Praktisch-Politischen äußert sich bei Blum auch in seiner Stellungnahme zur religiös-kirchlichen Frage. Aufklärung über Religion und Kirche als Mittel zur politischen Befreiung des Volkes gehört wesentlich zum Programm dieses Mannes. Einem Mitarbeiter seines „Volkstümlichen Handbuches" ist „eine vernünftige Ansicht", das Christentum als „etwas Menschliches" zu bezeichnen, dessen „Erscheinung nicht unerklärlich, sondern erklärlich sei".[13]) Soweit man bei Blum Gottesglauben feststellen kann, ist es Deismus. Wir finden die Auffassung: „Gott hat sich den Menschen niemals offenbart, niemand weiß, was ihm gefällt oder mißfällt, der Mensch kennt ihn nur aus seinen Werken".[14]) Auf dieser rationalistischen Grundlage erhebt sich die Stellungnahme gegen die Dogmenkirche. Die Forderung nach einem bestimmten Glauben von Seiten der Kirche sieht Blum hervorgehen aus ihrem „Dünkel", unwiderstehliche Wahrheiten zu besitzen, dem „heillosen Wahn", der „anmaßenden Behauptung, daß wenn der Mensch diese Wahrheiten nicht erkennen, er sie dennoch glauben müsse".[15]) Der Rationalismus macht hier Front gegen den Supranaturalismus. So sehen wir Blum als Kämpfer gegen die alte Kirche, weil sie supranaturalistisch ist. Die humanistische Tendenz des Aufklärungsdenkens gegen den Supranaturalismus tritt hier deutlich hervor. Das zeigt sich auch darin, daß unser Aufklärer an der Religion ihre Bedeutung für die Moral hervorhebt[15]) und die Kirche ihm eine „bloße menschliche Einrichtung", „höchstens eine Bildungsanstalt" ist.[16])

Einen weiteren Oppositionsgrund gegen die alte Kirche findet Blum darin, daß er sie als Macht- und Zwangsinstitut auffaßt. Er sieht sie ähnlich wie Struve als eine Anstalt zur Unterdrückung des Volkes. Vernichtung der Kirche ist eine Vorbedingung für die Freiheit des Volkes; denn zu den Feinden dieser Freiheit „gehört unbedingt die Kirche".[17]) Aus Robert Blum spricht der Haß auf den intoleranten Geist der alten Kirche gegen freiheitliche Bestrebungen im kirchlich-religiösen Leben. Blum ist auch Anhänger der deutschkatholischen Bewegung, der er sich übrigens mehr aus politischen denn aus religiösen Gründen soll angeschlossen haben.[18]) Innerhalb dieser Bewegung ist er zuerst für eine kirchenmäßige Organisation und für ein allgemeines Glau-

bensbekenntnis eingetreten, bekennt aber später selbst, daß er damit einen Irrtum verteidigt habe.[19]) So ist ihm zuletzt die Kirche mit einem allgemein anerkannten Glaubensbekenntnis nur „eine Lüge"; Wahrheit liegt ihm bei religiöser Gesellschaft nur innerhalb der Gemeinde. Christus versteht er als einen Kämpfer für die Herstellung der natürlichen Gemeinschaft gegen jüdische Hierarchie und Kirche.[20]) So können wir verstehen, daß Blum für eine radikale Demokratisierung des kirchlichen Lebens eintritt, indem er die großen Kirchen will aufgelöst haben „in freie Gemeinden".[21]) Wir sehen, der Gegensatz zur alten Kirche wächst sich bei Robert Blum zu einem Gegensatz gegen das Wesen der Kirche überhaupt aus, indem er die Kirche als Einheit in Glauben und Organisation ablehnt. Er unterscheidet sich darin von seinem deutschkatholischen Genossen Struve, der zwar, wie wir uns erinnern, die Kirche auch demokratisieren, aber doch nicht so radikal auflösen will, an einer Kirche als großer Organisation unter Betonung nicht nur ihres sittlichen, sondern auch ihres religiösen Wertes festhält und sogar den Gedanken der Nationalkirche kennt.

Freiheit im Staate und Freiheit in der Kirche: dafür hat Robert Blum in seiner Aufklärungsarbeit über das Wesen von Staat und Kirche gekämpft.[22]) Unter diesem Gesichtspunkte müssen wir die Frage aufwerfen: Wie denkt er sich das Verhältnis von Staat und Kirche?

Es ist klar, daß der Gedanke einer Beherrschung des Staates durch die Kirche bei diesem Kirchenfeind nicht zu finden ist, daß er vielmehr alles ablehnt, was nur an eine solche Beherrschung erinnern kann. Bei einem Manne, der in der freikirchlichen Bewegung steht und der alten Kirche feindlich gesinnt ist, ist es ganz selbstverständlich, daß er allgemein für Glaubens- und Gewissensfreiheit sich ausspricht[23]) und nach dieser Richtung hin auch für die Lösung der uns bekannten Umklammerung von Staat und Kirche eintreten muß, nach welcher die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche Einfluß hat auf den Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte. Zudem darf ein Politiker, der für das allgemeine Staatsbürgertum kämpft, nicht nur soziale Schranken hinwegräumen, wie es Blum in seiner Fürsprache für den vierten Stand tut, er muß auch konfessionelle Momente ausscheiden, will er wirksam für sein Ziel sich einsetzen. Blum betrachtet die Glaubens- und Gewissensfreiheit als die Grundlage für die Freiheit und

das Glück der Menschheit überhaupt.[24]) Da muß er sich gegen die Privilegierung der alten Kirche wenden, gegen den „Glaubenszwang" ankämpfen, dessen geistige Trägerin eben diese Kirche unter dem Schutze und der Mitwirkung des „christlichen Staates" ist. Blum glaubt nicht an wirkliche Glaubens- und Gewissensfreiheit, „so lange der Staat sich einbildet, er müsse *christlich* sein".[25]) Mit diesen scharfen Worten wird das Verhältnis von Kirche und Staat im Sinne der Restauration eigentlich schon im ganzen verworfen. Der „christliche Staat", der dieses Verhältnis verkörpert, wird im „Volkstümlichen Handbuch" „Ableger der Gottesherrschaft" genannt,[26]) an welchem Ausdruck wir ein Bewußtsein von mittelalterlichem Geist des Staates der Restauration erkennen können. Bei Blum selbst finden wir noch die Auffassung, daß der Glaubenszwang nicht aufhört, „so lange die Kirche etwas anderes ist, als eine freie Vereinigung Einzelner, die sie wollen und bedürfen".[27]) Wir sehen, wie hier Blums freikirchliche, individualistische Tendenz gegen die Kirche als große Organisation im Postulat der Glaubensfreiheit sich zeigen muß, indem die Meinung vertreten wird, daß nur die Auflösung der Kirche eine sichere Gewähr für die Glaubensfreiheit bietet.

Bei dieser Einstellung wird es uns klar, daß Blum beim bloßen Eintreten für die Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht stehen bleibt, daß er eben bei seiner radikalen Forderung nach Auflösung der Kirche in „freie Vereinigungen" dabei nicht stehen bleiben kann, sondern sich dafür einsetzen muß, *alle* historischen Klammern zwischen Staat und Kirche zu lösen. Blum wurzelt, wie wir wissen, in seiner Stellung zu Religion und Kirche wohl im Denken der Aufklärung, aber als Anhänger einer revolutionären Bewegung im kirchlichen Leben ist er von jedem traditionellen Gedanken über das Verhältnis von Kirche und Staat befreit. So hat er nicht das Bestreben, für ein Verhältnis etwa im Sinne der Aufklärung, also zwar wenigstens schon Toleranz, aber Staat und Kirche immer noch in besonderer Verbindung, Stimmung zu machen. Das äußert sich bei ihm eindeutiger als bei Struve, der doch trotz seiner Auffassung die kirchliche und staatliche Sphäre scharf voneinander zu trennen, nicht nur die Bedeutung von Kirche und Staat füreinander stark hervorgehoben, sondern auch eine gewisse Unklarheit, welches kirchenpolitische System er eigentlich will, gezeigt hat. Blum und mit ihm andere Mitarbeiter seines „Staatslexikons" fordern, ohne daß sie mißverstanden werden können, die *Trennung von Staat und Kirche*.

Es geht zwar die Trennungsforderung noch nicht hervor aus dem Standpunkt, daß die „Stellung der Kirche zum Staate“ „staatsrechtlich genommen eine untergeordnete“ ist.[28]) Wenn die Kirche mit öffentlichen Rechten ausgestattet ist, steht sie ja auch unter dem Staat. Aber Blum geht weiter; er sagt ganz ausdrücklich, daß der Kirche als „Bildungsanstalt“ „keine anderen Rechte zugestanden werden“ können, „als die, welche der Staat seinen übrigen Bürgern gewährt“.[29]) In dieser Auffassung wird die Kirche eigentlich schon nicht mehr als große Institution gesehen; aus dem Hinweis auf die „übrigen Bürger“ wird man schließen dürfen, daß Blum hier schon mit seiner Auffassung von der in „freie Gemeinden“ aufgelösten Kirche gerechnet haben wird: die Kirche als „Bildungsanstalt“ in den Händen einer Vereinigung von Bürgern. Sollte jedoch diese Interpretation zu weitgehend sein, und Blum noch auf die Kirche im Großen schauen, freilich in nur diesseitiger Wertung, so liegt in seiner Ansicht doch die Tendenz, die alte Kirche durch Nichtgewährung besonderer Rechte, in ihrer Machtposition zu schwächen, vielleicht auch die Hoffnung, daß ihre Auflösung beschleunigt werde, wenn sie keine Sonderrechte mehr besitzt.

Wir haben nun zu fragen, in welcher Weise der Trennungsgedanke über das Postulat der Glaubens- und Gewissensfreiheit hinaus sich bei Robert Blum und andern Mitarbeitern seines „Staatslexikons“ äußert. Vor Beantwortung dieser Frage wollen wir nicht vergessen, darauf hinzuweisen, daß Blum in der Nationalversammlung sich auch für die Trennung ausgesprochen hat.[30])

Zunächst handelt es sich nun darum zu zeigen, daß Blum konsequent auf der Grundlage seines Bekenntnisses zur Glaubens- und Gewissensfreiheit der Kirche als rechtliche Mittel der Einwirkung auf ihre Mitglieder nur „die zwanglosen Mittel der Lehre, des guten Beispiels und der Gewissensanrührung“ zugesteht.[31]) Das ist nun freilich nichts anderes als die Ablehnung des bracchium saeculare, wie wir sie aus dem Laufe unserer Gesamtuntersuchung kennen. Aber wir wissen aus der Stellungnahme der Konstitutionellen, daß man auch bei dieser Ablehnung noch für den Gedanken einer Förderung der Religiosität des Volkes durch den Staat in Form der Ausstattung der Kirche mit öffentlichen Rechten sich einsetzen kann, sobald man von der Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit des Volkes und dadurch für den Staat überzeugt ist. Wir wollen nur an Rotteck und Welcker erinnern, die in ihrem „Staatslexikon“

diese Auffassung vertreten. Im Sinne des „Staatslexikons" von Robert Blum liegt diese Auffassung nicht. Wir finden vielmehr den Gedanken einer Loslösung des Staates von der Sorge für die Religion des Volkes. Wir müssen das freilich mit der Einschränkung bemerken, daß das „Volkstümliche Handbuch" hier keine geradlinige, einheitliche Auffassung zeigt. Wenn wir nämlich bei einem Mitarbeiter die Ansicht finden, daß die „Notwendigkeit der Religion für den Staat" „längst anerkannt" sei, weil der religiöse Mensch seine Pflichten „um Gottes Willen" erfüllt, und neben dieser Betonung der sittlichen Wirkung der Religion gesagt wird: „Ungläubige und Gottesleugner können keine guten Staatsbürger sein",[32]) so möchte man vermuten, daß irgendwie vom Individuum wegen der Bedeutung für die Sittlichkeit die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft von Staatswegen verlangt wird. Diese Konsequenz, die doch bei solcher Anerkennung der Bedeutung der Religion für den Staat eigentlich nahe liegt, wird jedoch nicht gezogen. Bei Robert Blum selbst finden wir in konsequenter Interpretation des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit und des Trennungsgedankens überhaupt die Ansicht: „ob der Einzelne und die Gemeinschaft irgend etwas glaubt und was, das geht den Staat nichts an".[33]) Nun, wenn den Staat der Glaube seiner Bürger nichts angehen soll, so ist die Folgerung, daß er sich einer Einwirkung auf das kirchlich-religiöse Leben im Sinne einer Sorge enthalten soll. Bevor wir sehen wollen, in welcher Weise diese Folgerung im „Staatslexikon" Blums gezogen wird, wollen wir bemerken, daß Blum in seiner Absage an den Staat in der Frage des Glaubens der Bürger einen ungebrochenen Individualismus und auch ein Bewußtsein davon zeigt, daß die Freiheit des Glaubens auch Freiheit des Unglaubens bedeutet. Wenn der Einzelne in der Frage des Glaubens vom Staate unbehelligt sein soll, weil es den Staat nichts angeht, ob er etwas und was er glaubt, so ist doch damit auch die Freiheit des Unglaubens gemeint. Ganz auf dieser Linie liegt es auch, wenn ein Eingreifen des Staates gegen Gotteslästerer und Atheisten abgelehnt wird. Die Möglichkeit der Gotteslästerung wird zwar vom deistischen Standpunkt aus direkt verneint, immerhin wird das, was man darunter versteht als „etwas Unsittliches und zugleich etwas sehr Törichtes" bezeichnet. Jedoch strafbar sei Gotteslästerung nicht, „da weder ein Recht irgend Jemandes noch die öffentliche Sitte verletzt wird".[34]) Was den Atheismus betrifft, wird entsprechend argumentiert und darauf hingewiesen, daß es keinen Rechtsgrund gibt, die

Äußerung dieses Denkens, und wenn es auch noch so töricht wäre, bei Strafe zu verbieten".[35]) Mit dieser Auffassung wird ein besonderer Schutz des religiösen Gefühles verneint; sie enthält in sich die Tendenz zur Laizisierung des Staates.

Wenn wir uns nun der Beantwortung der Frage zuwenden können, wie die Sorge des Staates für die Religion des Volkes abgelehnt wird, so können wir feststellen, daß das zum Ausdruck gebracht wird in der radikalen Ablehnung eines Kultusministeriums, also derjenigen staatlichen Behörde, die für die laufenden Geschäfte des Staates mit der Kirche besteht. Die Begründung sagt, daß sich der Staat „nicht um die konfessionelle Bildung seiner Angehörigen zu kümmern" hat. Es soll der Staat „eine Gesellschaft von Menschen" sein und „nicht eine Vereinigung von Katholiken und Evangelischen".[36]) Diese Auffassung zeigt, wie weitgehend humanistische Gedanken im Kreise Robert Blums vertreten worden sind. Hier ist nicht die Rede von einer Bedeutung der Religion für den Staat, wie wir sie bei einem anderen Mitarbeiter gefunden haben. Der Blick ist hier nicht darauf gerichtet, die Angehörigen des Staates als Christen, als religiöse Menschen zu sehen, sondern einfach als „Menschen". Es ist die Verneinung des „christlichen Staates"; es ist aber auch die Verneinung eines positiven Verhältnisses des Staates zur Religion überhaupt. Der Staate wird hier ganz diesseitig gesehen; es ist möglich, daß diese humanistische Auffassung, die allerdings nicht von Blum selbst, sondern nur von einem Mitarbeiter vertreten wird, von junghegelianischem Geist beeinflußt ist. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn wir sehen, daß nach der Ablehnung eines Kultusministeriums die Forderung nach einem „Ministerium der Kultur" erhoben wird. Denn der Staat hat zu sorgen für die „allgemeine menschliche Bildung", „deren Alle bedürfen, an der Alle, ohne Unterschied ihrer religiösen und nicht religiösen Ansichten teilnehmen können und sollen".[37])

In diesem Postulat nach dem Kulturstaat ist nun, ohne daß es besonders hervorgehoben wird, der Gedanke der Trennung der Schule von der Kirche und damit auch ein Stück Trennung von Kirche und Staat enthalten. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Robert Blum für die Staatsschule eintritt, und auch angedeutet, daß dies außer der allgemeinen demokratischen Tendenz nach dem Kulturstaat auch aus einer antikirchlichen Einstellung zu verstehen ist. Blum will nicht, daß die Schulen nur dazu da sind, „christliche Rekruten abzurichten", sondern dazu be-

stimmt sind, „einfach den wachsenden Menschen zu bilden und zu unterrichten".[38]) Wir sehen, die humanistische Auffassung, die in der Forderung nach einem „Ministerium der Kultur" mit Hilfe des Staates verwirklicht werden soll, hat eigentlich auch Blum.

In die Linie des Kampfes um die Staatsschule gehört auch die von einem anderen Mitarbeiter vertretene Ansicht, daß trotz der reaktionären Widerstände der Kirche die „Gewalt der Idee" „auf eine völlige und unbedingte Trennung der Schule von der Kirche hinzielt".[39]) Auch der Artikel „Schulwesen" fordert eine Volksschule, die „kein Anhängsel der Kirche" mehr sein soll und der „Aufsicht und Leitung" der „geistlichen Hirten" entzogen werden muß.[40]) Das ist gewiß im Sinne Blums geschrieben. Es ist auch in antikirchlicher Einstellung die Forderung der Trennung der Schule von der Kirche. Wir finden nun zwar im selben Artikel noch die Bemerkung: „Die Kirche mag den Religionsunterricht überwachen". Doch das heißt wenig zu Gunsten der Kirche; denn im gleichen Gedankengang wird die Notwendigkeit eines Aufhörens des „Abhängigkeitsverhältnisses" der Schule von der Kirche betont. Zudem wird gar nicht gesagt, ob der Religionsunterricht obligatorisches Fach sein soll.[41])

Eine Position der Trennung des Staates von der Kirche ist auch die Zivilehe. Im „Volkstümlichen Handbuch" wird die Auffassung vertreten, daß die Ehe „nichts anderes ist als ein bürgerlicher Vertrag, der nur den Staat und die bürgerliche Gesellschaft angeht", wenn auch Verständnis dafür gezeigt wird, „daß es wenigstens nahe lag", einem „für das Los des Menschen so entscheidenden Vertrag . . . durch einen religiösen Akt eine höhere Würde und Weihe zu geben". Doch ist „im Lauf der Zeit" „die ursprüngliche Bedeutung der Ehe, als eines bürgerlichen Verhältnisses" vor allem „durch den Einfluß der römischen Kirche" „fast ganz verwischt worden". „Die Kirche war an die Stelle des Staates getreten".[42]) Wir sehen auch hier die antikirchliche Einstellung deutlich hervortreten, die sich gegen die „Vermischung der geistlichen mit den weltlichen Dingen" richtet.[43]) Im Wissen um die Rückkehr „zu der ursprünglichen Gestalt der Ehe", „zur Zivil-Ehe" wird ausgesprochen, daß „überall da, wo der Staat die Kirche aus sich herausseßt", versucht wird, die „Herrschaft der Kirche" über die Ehe zu brechen.[44]) Freilich der Gedanke eines Verbotes der kirchlichen Trau-

ung wird nicht geäußert, aber ganz allgemein und im besonderen noch im Hinblick auf diejenigen, die aus kirchlich-religiösen Gründen den Segen der Kirche „verlangen und bedürfen" wird der Primat der bürgerlichen vor der kirchlichen Eheschließung gefordert und deutlich gesagt, daß der „nach der Verehelichung vor der bürgerlichen Obrigkeit" erteilte kirchliche Segen „ohne irgendwelche Rechte oder bürgerliche Folgen" sei.[45]) Somit propagiert das „Staatslexikon" Robert Blum auch in der Frage der Eheschließung eine scharfe Auseinanderhaltung des bürgerlich-staatlichen und kirchlich-religiösen Elements zu Gunsten des Staates und einer rein diesseitsbetonten Auffassung von der Ehe. Es ist dasselbe, was Struve auch fordert, nur ist es hier schärfer formuliert, bestimmter gesagt; das moderne Staatsprinzip kommt mehr zum Ausdruck. Wenn wir uns an dieser Stelle auch an Paul Pfizer erinnern, unter dessen Bedenken gegen den Trennungsgedanken gerade die religiös gestimmte Wendung gegen die Ehe als „bloßen Zivilkontrakt" gehört, so können wir sehen, wie hier ein Unterschied besteht, der wesentlich durch die verschiedene Stellungnahme zur Religion bedingt ist. —

Nachdem wir nun feststellen können, daß Robert Blum und seine Mitarbeiter in ihrem Trennungsgedanken eine Beherrschung des Staates durch die Kirche ablehnen und überhaupt durch die Verstaatlichung des Schulwesens und der Eheschließung den Einfluß der Kirche auf das Volksleben zurückdrängen wollen, handelt es sich darum, die Frage zu beantworten, ob aber der Gedanke der Herrschaft des Staates über das kirchlich-religiöse Leben gezeigt wird.

Im Grunde genommen liegt wegen des antikirchlichen Geistes schon im Eintreten für die Staatsschule und die Zivilehe etwas von einer staatlichen Beherrschung der Kirche, weil es eben den Sinn eines Zurückdrängens der kirchlichen Macht nicht verleugnen kann. Nur müssen wir — ähnlich wie bei Struve — unterscheiden: Dieser antikirchliche Geist richtet sich nur gegen das Leben der alten Kirche, gegen diese Kirche als Machtorganisation mit ihrer Gefahr für die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die politische Freiheit des Volkes überhaupt. Aber gegen ein neues kirchliches Wesen, das in freien Gemeinden in Erscheinung tritt, ist Robert Blum, wie wir wissen, nicht feindselig eingestellt; vielmehr wünscht er ja im Gedanken einer Zersetzung des Kirchenbegriffes die Auflösung der Kirche in freie Gemeinden, weil er eben ein

Aufhören des alten kirchlichen Machtapparates als Bedingung für die Freiheit des Volkes auffaßt. Wenn nun auch in dieser radikalen antikirchlichen Tendenz der Gedanke des Niederhaltens, des Vernichtens der alten Kirche liegt, und damit sich auch bei Blum die Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit nach der Seite eines Widerspruches, einer Inkonsequenz zeigt, so müssen wir feststellen, daß auch er in seinem fortschrittlichen Freiheitsglauben sich dieser Problematik nicht bewußt ist. Das erklärt sich daraus, daß er die alte Kirche als Ganzes, als „Instrument der Unterdrükkung" sieht, ohne auf die einzelnen positiv gläubigen Kirchenangehörigen zu schauen, seien es Geistliche oder Laien.

Die geschichtliche Situation zur Zeit Robert Blums zeigte eben die alte Kirche in Verquickung mit dem reaktionären Staat, Beide Gewalten beherrschten unter gegenseitiger Unterstützung das Staats- und Volksleben. Für einen Feind der Reaktion ist der Gedanke naheliegend, daß ein freiheitlicher Staat nur möglich ist durch die Vernichtung der alten Kirche. Es ist ein Gedanke, den wir im Laufe unserer Gesamtuntersuchung mehr als einmal gefunden haben.

Robert Blum erstrebt einen Zustand, in dem es eine Verquickung und gegenseitige Benützung von Religion und Politik, von Kirche und Staat nicht mehr geben soll. Weder eine Beherrschung des Staates durch die Kirche, noch eine Beherrschung der Kirche durch den Staat. Der Staat hat dem kirchlichen Leben gegenüber nur zu wachen, „daß das Recht nicht verletzt werde".[46]) Aber eine besondere Beaufsichtigung fordert Blum nicht. Wenn wir bedenken, daß er die Auflösung der Kirche in „freie Gemeinden" will, so können wir verstehen, daß er den Gedanken des Plazets nicht entwikkelt.[47]) Im Hinblick auf die „freien Gemeinden" mag Blum der Ansicht gewesen sein, daß ein freiheitliches Kirchenwesen allgemein im Geist der Freiheit lebt, ohne Zwang auf die eigenen Angehörigen, ohne Intoleranz gegen Andersgläubige.

Außer der besonderen staatlichen Beaufsichtigung lehnt Blum auch einen Mißbrauch der Kirche durch den Staat „zur Förderung eigennütziger und herrschsüchtiger Zwecke" ab.[48]) An dieser Stelle zeigt sich, wie sehr er einer Ausbeutung des religiös-kirchlichen Lebens zu Gunsten politischer Zwecke abgeneigt ist, wie sehr er eben einen Zustand vor Augen hat, in welchem eine reinliche Scheidung von Religion und Politik ein staatliches und kirchliches Leben in Freiheit ermöglichen soll. Wenn wir diesen Zustand als eine Laizisierung des Staates bezeichnen, so wollen wir doch nicht übersehen, daß

er nicht zugleich auch die Laizisierung des Volkes bedeutet, wenigstens nicht in einem allgemeinen Sinne, also z. B. nicht in der Richtung der absolut religionsfeindlichen Auffassungen eines Bruno und Edgar Bauer. Bedenken wir weiter, daß dieser Zustand zusammenhängen soll mit der Demokratisierung des staatlichen und kirchlichen Lebens, so ist sogar denkbar, daß aus dem Geiste der „freien Gemeinden" auf dem Wege der politischen Partei darum gekämpft werden könnte, daß der Staat trotz Trennung vom kirchlichen Wesen sich bis zu einem gewissen Grade nach sittlich-religiösen Normen richten soll. In Geschichte und Gegenwart des modernen Staates sind solche Bestrebungen keine unbekannten Erscheinungen.

SCHLUSS.

Wenn wir hier Halt machen und die Resultate zusammenfassen wollen, sind wir uns bewußt, daß wir nur eine Auslese getroffen haben. Der Strom der radikalen und liberalen Bewegung im vormärzlichen Deutschland ist zu groß, als daß wir alle seine Wellen, auch bei der Einschränkung auf das eine Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat, im Rahmen unserer Untersuchung und bei der Absicht, die Individualitäten herauszuarbeiten, hätten überschauen und aufzeigen können.

Wir haben nach der Skizzierung der Hauptlinie im Verhältnis von Kirche und Staat im Mittelalter, im konfessionellen Zeitalter und in der Aufklärungszeit einleitend festgestellt, daß der geschichtliche Ort des Gegenstandes unserer Untersuchung unmittelbar vor dem ersten realen Durchbruchsversuch der europäischen Revolutionsbewegung in Deutschland liegt. Wir haben darauf hingewiesen, daß in der vorwiegend politischen Revolution von 1848 doch auch das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat von der Nationalversammlung aufgegriffen worden, und es zu Kirche und Staat trennenden Beschlüssen gekommen ist. In der Problemstellung haben wir dann die in vormärzlicher Zeit bestehenden Bindungen kurz angedeutet und insbesondere hervorgehoben, daß die Deutsche Bundesakte die starke Umklammerung von Staat und Kirche, wonach das Religionsbekenntnis Einfluß auf den Genuß der allgemeinen bürgerlichen und politischen Rechte hat, nicht ganz und eindeutig gelöst hat. Im Hinblick auf diese Situation und im Hinweis auf die Tendenz des politisch freiheitlichen Denkens, das allgemeine Staatsbürgertum zu postulieren, hat sich für uns als eine der Hauptfragen ergeben, ob von unseren Theoretikern der Gedanke der vollen Lösung dieser Klammer, die wir nun, da sie vor allem die politische Macht der alten Kirche bedeutet, die politische Klammer nennen wollen, vertreten wird. Da wir die Lösung dieser Klammer als eine Station auf dem Wege zur Trennung verstehen, hat sich für uns weiter die Frage ergeben, ob und inwieweit unsere Theoretiker den

Trennungsweg überhaupt beschreiten. Im Bewußtsein, daß die Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat abhängig ist von der Stellung zu Staat, Religion und Kirche, haben wir versucht, von den Positionen der Staats-, Religions- und Kirchenauffassung heraus unsere Aufgabe zu lösen.

Wir wollen nun noch drei Gesichtspunkten zusammenfassen:

1. nach Trennungsgegnern und Trennungsfreunden;
2. nach der Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit;
3. nach der Forderung bezw. Ablehnung von Normen einer sittlich-religiösen Instanz für den Staat.

1. Es liegt im Wesen der Stellungnahmen unserer Theoretiker, daß wir zunächst nicht einfach nur Männer der Bindung und der Trennung unterscheiden können. Die liberale und radikale Geistesbewegung gegen das alte Verhältnis von Kirche und Staat stellt sich uns dar als einen Prozeß, an dem nicht alle Teilnehmer gleich stark beteiligt sind. Sowohl bei den Liberalen als auch bei den Radikalen sehen wir unter Berücksichtigung gewisser Übereinstimmungen, daß wir es mit Individualitäten zu tun haben, die mehr oder weniger ihre eigenen Wege gehen.

Am Beginn des Trennungsgedankens steht die Lösung der politischen Klammer. An der Lösung dieser Klammer wird von a l l e n gearbeitet, sei es im unmittelbaren Eintreten für das Menschenrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie bei Rotteck, Welcker, Jordan, Pfizer, Struve, Blum, oder in Folge einer atheistisch-humanistischen Auffassung vom Begriff der Freiheit, des freien Menschen und des freien Staates, wie bei Fröbel, Nauwerck und vor allem bei Bruno und Edgar Bauer. Alle leben in ihren Tendenzen, die politische Klammer zu lösen, in der revolutionären Strömung gegen den alten Staat und die alte Kirche, sind Fortsetzer der Toleranzidee des 18. Jahrhunderts. Indem sie alle den Besitz der bürgerlichen und politischen Rechte u n a b h ä n g i g von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche machen, findet im Rahmen des Problems des Verhältnisses von Kirche und Staat die Idee des allgemeinen Staatsbürgertums, d. h. die Nivellierung der formalen Rechte und Pflichten, die vom absolutistischen Fürstenstaat vorbereitet worden ist, ihre Weiterbildung. Freilich durch die Lösung

dieser politischen Klammer wird zunächst einmal nur eine bedeutende Privilegierung der alten Kirche verworfen und zur Befreiung der Individuen aus der historischen kirchlichen Macht ein wichtiger Schritt von allen getan. Da die Verwirklichung von Staatswegen geschehen soll, bedeutet diese Stellungnahme die Forderung nach Unterordnung der Kirche unter den Staat, nach Abschaffung von Glaubenszwang, sei er ohne oder mit staatlicher Hilfe. Im weltgeschichtlichen Kampf zwischen dem kirchlichen und dem staatlichen Prinzip entscheidet sich hier in unseren Theoretikern das freiheitliche politische deutsche Denken der vormärzlichen Zeit gegen den Staat der Restauration, der den intoleranten Geist der alten Kirche begünstigt und überhaupt die Idee des allgemeinen Staatsbürgertums nicht anerkannt hat. Somit bedeutet in der Geschichte der abendländischen Staatsauffassung im Hinblick auf das deutsche Staatsdenken das Eintreten für die Lösung der politischen Klammer einen wesentlichen Fortschritt im Heraufkommen und Sichherausarbeiten der modernen Staatsidee.

Haben wir nun festgestellt, daß im Verlangen nach Beseitigung einer Privilegierung der Kirche in der Frage des Staatsbürgertums der Trennungsweg von allen beschritten wird, so können wir einteilen in Gegner und Freunde der Trennung, von denen die einen die Kirche in der Sphäre des öffentlichen Lebens, in einer Verbindung mit dem Staate weiter beibehalten, die andern sie in die Sphäre des Privatlebens hineindrängen wollen.

Gegner der Trennung sind vor allem Rotteck, Welcker, Jordan, Pfizer. Aus der Erkenntnis vom Wert der Religiosität für die Sittlichkeit des Volkes und dadurch für den Staat sind sie für eine staatliche Förderung von Religion und Kirche, für die Ausstattung der Kirche mit öffentlichen Rechten. In der Tendenz handelt es sich um ein Eintreten für ein Verhältnis von Kirche und Staat im Sinne der Aufklärung, freilich unter Einschränkungen, Umbildungen und Weiterbildungen. Rotteck, lebend in der Tradition des Josephinismus, ist nicht einfach als josephinischer Territorialist zu verstehen, sondern ist im Prinzip für ein vom Plazet nicht belastetes Eigenleben der Kirche, die er mit demokratischer Kirchenverfassung und durchdrungen vom Geist der Aufklärung haben will; das ius reformandi des konfessionellen Zeitalters lehnt er ab, kennt aber doch in vernunftrechtlicher Begründung ein staatliches Reformierungsrecht am Kirchenrecht und an Gebräuchen der Kirche, die nicht rein religiösen Charakters sind. Welcker gehört kir-

chenpolitisch in die Linie Rottecks, wenn er sich auch in der geistigen Grundlage von seinem Freunde unterscheidet und in einer Synthese von vernunftrechtlicher und organischer Staatsauffassung den Staat im engeren Sinne, die Kirche und die Schule als Glieder des einen großen Organismus Staat sieht. Jordan ist auch ein „Josephiner"; sein Eintreten für das Plazet ist aus seinem Individualismus und dem Gegensatz zur Orthodoxie, besonders aber zum Jesuitismus zu verstehen: Schutz der Individuen vor Gefahren durch eine Kirche, die Glaubenszwang ausüben will. Während Rotteck Konkordaten mit Rom skeptisch gegenübersteht, verhält sich Jordan in dieser Frage ablehnend. Eine Sonderstellung unter den Trennungsgegnern nimmt Pfizer ein. Seine Auseinandersetzung mit dem Trennungsgedanken zeigt sein Denken im Bewußtsein des historischen Verhältnisses von Kirche und Staat, sein Interesse an der Erhaltung der Religion im Staatsleben. Er kommt zu einer Koordinationstheorie, die im liberalen Denken der vormärzlichen Zeit einen Regressus zu Gunsten der Kirche bedeutet: „wechselseitig beschränkte Autonomie der Kirche und des Staates", nicht nur Plazet des Staates über die Kirche, sondern auch Plazet der Kirche über den Staat, kirchliche „Mitvertretung bei der Gesetzgebung". Er betrachtet das als Grundlage für eine „Theokratie des Geistes", für eine Verschmelzung von Staat und Kirche. Als Voraussetzung für diesen Zustand denkt er sich eine allgemeine Kirche, die aus einer Versöhnung von Wissenschaft und Glauben, von Katholizismus und Protestantismus entstehen soll. Einflüsse Hegels und der Romantik und deistisch-rationalistische Gedanken wirken außer einer Synthese von vernunftrechtlicher und organischer Staatsauffassung beim Staats- und Kirchenideal Pfizers zusammen.

Welcker, Jordan, Pfizer und auch Rotteck — trotz seiner Vorliebe für die demokratische Republik — sind Anhänger der konstitutionellen Monarchie und als solche wegen des freiheitlich-vernunftrechtlichen Elements in ihren Staatsauffassungen verfassungspolitische Reformisten. Da sie Gegner der Trennung sind, zeigen sie in ihrer Stellungnahme zum Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat auch einen Reformismus: Vom Standpunkt des modernen Staatsdenkens aus wohl Lösung der politischen Klammer, aber die Kirche doch nicht als Privatanstalt, sondern in besonderer Verbindung mit dem Staat, ausgestattet mit öffentlichen Rechten. Diese Stellungnahme dürfte für die Geistesgeschichte des deutschen vormärzlichen Liberalismus wegen des großen Einflusses, den diese Konstitutionellen und unter ihnen vor

allem Rotteck und Welcker hatten, von nicht geringer Bedeutung sein. Die Feststellung eines Reformismus in der Trennungsfrage dürfen wir aber doch nicht auf alle Konstitutionellen übertragen. Ein Blick auf die trennungsfreundliche Haltung manches Konstitutionellen in der Paulskirche bewahrt uns vor dieser Verallgemeinerung.[1]) Und von den Führern des vormärzlichen rheinischen Liberalismus, Hansemann, Camphausen, Mevissen wissen wir, daß sie außer der Forderung nach Lösung der politischen Klammer allgemeine Trennungstendenzen gezeigt haben.[2])

Können wir somit sehen, daß ein Reformismus in der freiheitlichen Staatsauffassung nicht allgemein sich äußert in Verbindung mit einer reformistischen Stellung in der Trennungsfrage, so ist uns interessant, daß man auch im radikalen Lager nicht allgemein bei demokratisch-republikanischer Staatsauffassung für volle Trennung sich ausspricht. Der radikale Demokrat Struve gibt uns hier ein Beispiel. Das Eigentümliche bei ihm ist, daß er trotz der scharfen Unterscheidung der staatlichen und kirchlichen Sphäre, trotz der aus feindseliger Haltung gegen die alte Kirche und aus demokratischer Staatsauffassung zu verstehenden Forderung, das Schulwesen, die Eheschließung, die Polizeigewalt in allen ihren Teilen zu verstaatlichen, an einen Bund von Kirche und Staat, an gegenseitige Unterstützung denkt. Er will in Staat und Kirche Demokratie. Freilich über das kirchenpolitische System läßt er im Unklaren, auch da, wo er als Deutschkatholik Zukunftsbilder sieht: die deutsche Nationalkirche im deutschen Nationalstaat.

Bei den Konstitutionellen und Struve können wir feststellen, daß sie, obgleich erfüllt von modernem Staatsdenken und von einem Gegensatz zur intoleranten Orthodoxie, doch nicht nur den Staat, sondern auch die Kirche bejahen. Wenn sie durch Ethisierungstendenz der Religion, durch Einflüsse des Deismus das Wesen der Kirche mehr oder weniger modifiziert haben wollen, in ihrem Bewußtsein ist die Kirche als religiöse Institution doch nicht aufgelöst, sondern eben dazu berufen, in Verbindung mit dem Staat an der Erhaltung und Weiterentwicklung von Volk und Staat mitzuarbeiten.

Neben diesen Gegnern einer völligen Trennung offenbaren sich uns innerhalb unserer Untersuchung die konsequenten Trennungsfreunde als Theoretiker, in deren Bewußtsein die Kirche aufgelöst ist, weil in ihnen der Aufklärungsprozeß gegenüber Religion und Kirche weitergeschritten ist.

Eine Grenzerscheinung ist hier der Demokrat und Deutschkatholik Robert Blum. Er ist zwar nicht Atheist, aber sein Haß gegen die alte Kirche ist so groß, daß er jeden positiven Kirchenbegriff verwirft und nicht nur Demokratisierung, die will ja Struve auch, sondern überhaupt die Auflösung der Kirche will. Was er und seine Mitarbeiter verkünden, ist konsequente Trennung: Kein Ministerium des Kultus, sondern ein „Ministerium der Kultur", Verstaatlichung des Schulwesens, der Eheschließung, kein Eintreten des Staates gegen Gotteslästerung und Gottesleugnung.

Seinen schärfsten Ausdruck findet der Trennungsgedanke bei den Junghegelianern Bruno und Edgar Bauer. Unter Anerkennung des Territorialsystems nimmt zwar Bruno zuerst die Kirche ganz in den Staat hinein und lehnt ein Eigenleben der Kirche ab. Aber als sich sein Gegensatz, seine zersetzenden Gedanken gegen Religion und Kirche hell entzünden, predigt er, ausgerüstet nicht nur mit der Hegelschen Staatsauffassung, sondern auch mit der Hegelschen dialektischen Methode und lebend in einem intellektualistischen Positivismus und einem atheistischen Humanismus, das Prinzip des neuen, nur auf das Diesseitige gestellten Staates. Nicht auf Juden, nicht auf Christen, auf Menschen soll sich der Staat stützen, und die Menschen sollen sich nicht auf den Himmel, sondern auf sich selbst verlassen. Der Staat soll Religion und Kirche als „Privatsache" betrachten. Mit dieser Auffassung wird der Staat, die öffentliche Sache ganz allgemein über Religion und Kirche als „Privatsache" hinausgestellt . Im Prinzip ist Edgar Bauer derselben Auffassung wie sein Bruder, mag man auch im Unklaren sein, ob seine Forderung, der Staat soll die Kirche aufheben, auch nur in dem Sinne gemeint ist, daß die Kirche nur als „Privatsache" angesehen oder durch einen gesetzgeberischen Akt überhaupt vernichtet werden soll. Die Brüder Bauer geben in der radikalen Bewegung gewissermaßen nur ein Gastspiel; sie kommen schnell in den Anarchismus hinein, was wir im besonderen bei Edgar Bauer als einen Zusammenhang von Atheismus und Anarchismus feststellen können. Geistesgeschichtlich von Bedeutung ist, daß das Wort von der Religion als einer „Privatsache" durch Karl Marx Programmpunkt des modernen Sozialismus geworden ist. In die Linie der beiden Bauer gehört auch Karl Nauwerck. Nur haben wir es bei diesem Junghegelianer mehr mit einem Politiker als mit einem Dialektiker zu tun. Seine Haltung in der Nationalversammlung gibt zu verstehen, daß der Gedanke eines neuen Kirchenrechts auf die Trennung hinauszielt. Her-

vorzuheben ist seine Forderung nach allgemeiner Einführung von Zivilstandsregistern. Wie bei Bruno und Edgar Bauer steht bei ihm das moderne Staatsprinzip in junghegelianischer Ausprägung über Religion und Kirche.

Nauwerck und die beiden Bauer sind von der Welle des Atheismus getragen, die zu Beginn der vierziger Jahre zum Teil in das freiheitliche deutsche Denken hineingeströmt ist. Unter den vom Atheismus beeinflußten Theoretikern ist die Sonderstellung Julius Fröbels, daß er, die Gemütskräfte im Menschen nicht ignorierend — wie es Bruno und Edgar Bauer, die reinen Intellektualisten tun —, den Gedanken einer rehumanisierten Religion und, wahrscheinlich vom „Nouveau Christianisme" Saint-Simons berührt, einer untheologischen Kirche mit einem Kultus der Humanität auf einer zukünftigen „Stufe freier menschlicher Bildung" entwickelt. Er ist Gegner des alten Staates und der alten Kirche, die ihm, dem demokratischen Republikaner, dem „Staatssozialisten" und diesseitig eingestellten Humanisten das staatliche und kirchliche Prinzip nur in „roher" Form zeigen. Das Bedeutsame ist, daß Fröbel die Humanitätskirche als eine staatliche Institution für die religiöse Kultur zur Begeisterung der Menschen im Interesse des Fortschrittes der Humanität, des Staates und der menschlichen Gesellschaft überhaupt ganz in den Staat hineinbaut. Die Pflege der humanistischen Diesseitsreligion wird dadurch eine „öffentliche Angelegenheit" und nicht bloße „Privatsache". Fröbel berührt sich im Gedanken von einem durch die religiöse Kultur beseelten Staat mit Pfizers „Theokratie des Geistes", freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß dieser mit der Kirche vereinigte Zukunftsstaat immer noch eine christliche, wenn auch rationalistisch-deistisch modifizierte, aus Versöhnung von Katholizismus und Protestantismus reformierte, „allgemeine Kirche" voraussetzt, während die staatliche Kultusanstalt Fröbels nichts anderes ist als Ausdruck eines modernen, nur diesseitsgläubigen Heidentums.

2. Die Lösung der politischen Klammer, das Eintreten für das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit zeigt unsere Theoretiker als Bejaher der modernen Staatsidee, doch der Aufmarsch hierzu erfolgt in einer nicht unter gleichem Schritt marschierenden Front. Damit kommen wir zur Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit. In der Beantwortung folgender Fragen können wir

diese Problematik zusammenfassend aufzeigen: a) Umfaßt das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht nur das Recht des Glaubens, sondern auch das Recht des Unglaubens? — b) Enthält das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit im modernen Staatsdenken nicht eine Antinomie?

a) Hier erweist sich, daß die Konstitutionellen auch wieder reformistisch denken; sie sehen das Recht der Glaubensfreiheit im Grunde gnommen nur positiv, d. h. als Freiheit irgendeinen religiösen Glauben zu haben, irgendeiner Religionsgesellschaft oder Kirche anzugehören, aber sie fragen nicht, ob dieses Recht auch die Freiheit gewährt, sich als Ungläubigen bekennen zu können und überhaupt keiner Religionsgesellschaft oder Kirche angehören zu müssen. Rotteck fordert sogar, ohne das Problem der Freiheit des Unglaubens zu diskutieren, als Grundbedingung für den Besitz der allgemeinen bürgerlichen und politischen Rechte das Bekenntnis zu irgendeiner Religion, außerdem religiöse Kindererziehung, auch ohne zu fragen, ob es die Eltern wollen. Ebenso spricht sich Jordan für religiöse Kindererziehung aus. Ist auch diese Haltung zu verstehen aus der Auffassung der Bedeutung der Religion für den Staat, so schränkt sie insofern eine Konsequenz aus der Lösung der politischen Klammer ein, als der Besitz der allgemeinen bürgerlichen und politischen Recht immer noch eine, wenn auch weitgezogene religiöse Grenzbedingung hat. Freilich die Frage bleibt bei den Konstitutionellen unvollständig behandelt und deshalb unklar, besonders gemessen an der modernen Staatsidee, zu der sie sich doch bekennen.

Auf Seiten der Radikalen beschäftigt sich Struve, hierin auch mehr auf der Linie der Konstitutionellen, nicht mit der Frage. Aber bei den anderen Radikalen finden wir eine eindeutige Beantwortung unserer Frage. Blum tritt ein für die Freiheit des Unglaubens in der Auffassung, daß es den Staat nichts angeht, ob der Einzelne etwas glaubt und was. Der Standpunkt der beiden Bauer ist ein einziger Kampf nicht nur für die Freiheit des Unglaubens, sondern auch für die Freiheit vom Glauben überhaupt. Und, was wir hier wenigstens erwähnen wollen, aus dem Kreise der Berliner „Freien" zu denen ja Bruno und Edgar Bauer gehören, stammt ein Flugblatt, in dem dargetan wird, daß man ein guter Staatsbürger sein könne auch ohne Glauben, ohne Religion.[3]) Auch Naumerck verficht die Freiheit des Unglaubens, wenn er das Recht fordert, sich entweder zu einer oder

keiner Religion bekennen zu können. Ebenso interpretiert Fröbel ausdrücklich das Recht der Glaubensfreiheit auch als Freiheit des Unglaubens, wie er überhaupt als unerläßliche Verfassungsbestimmung die Freiheit des Glaubens und Unglaubens will. Wir verstehen, daß diesen Junghegelianern und Fröbel das Problem der Freiheit des Unglaubens sich aufdrängen mußte, daß sie nicht nur an eine Interpretation im Sinne der Freiheit des Glaubens dachten: Erfüllt vom Geist des humanistischen Atheismus, lebend in großen Hoffnungen auf die Zukunft einer entgotteten Welt, mußten sie für die Freiheit des Unglaubens sich einsetzen. In der Frage des Verhältnisses des Staates zur Religion kommen diejenigen freiheitlichen Theoretiker, die ein Desinteressement des Staates am Glauben oder Unglauben seiner Bürger verlangen über die Forderung Rousseaus nach der „bürgerlichen Religion", die Rotteck. wenn auch abgeschwächt, eigentlich noch vertritt, hinaus und damit zu einer laizisierten Staatsidee; sie gehören infolgedessen in dieser Hinsicht zu den Vorkämpfern der Staatswirklichkeit von heute, die auch da, wo die Kirche noch mit öffentlichen Rechten ausgestattet ist, die Religion wenigstens insofern als „Privatsache" betrachtet, als Glauben oder Unglauben keinen Einfluß auf den Besitz der politischen oder bürgerlichen Rechte hat.

b) Doch es ist bekannt, daß die moderne Staatswirklichkeit gerade wegen ihres modernen Geistes eine Problematik der Gewissensfreiheit zeigt, eine Problematik, die wir theoretisch bei unseren vormärzlichen Konstitutionellen und Radikalen mehr oder weniger schon beobachten können. Sollen Gewissensbedenken gegenüber staatlichen Befehlen Recht bekommen? Das ist die Frage. Stellen wir zunächst einmal fest, daß die Staatsauffassungen sämtlicher von uns behandelter Theoretiker idealistisch-ethizistische Elemente haben, die eine nicht geringe Tendenz zur Versittlichung des Staates enthalten. Außerdem müssen wir uns an den zum Teil starken individualistischen Gehalt dieser Staatsauffassungen erinnern. Die Problematik ist trotzdem da und zeigt uns die Antinomie, die eigentlich im Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit liegt.

Paul Pfizer sogar kennt den Fall, wo religiöse Bedenken gegen Befehle des Staates einen Verlust an Rechten zu Folge haben sollen, in der Kriegsdienstverweigerung. Doch dürfen wir bei Pfizer auch nicht übersehen, daß er im Falle, wo der Staat offenkundige Lüge und Irrtum zu verbreiten sucht, das Recht des Gewissens verficht. Dies tut auch Jor-

dan in einer Weise, die seinen Individualismus besonders stark zeigt. Wenn Jordan jedoch eine Position einnimmt, wo der Staat gegen die Weigerung der Kirche, in bestimmten Fällen Sakramente zu spenden, eingreifen soll, befindet er sich im Widerspruch zur Gewissensfreiheit. Er unterscheidet sich da von Rotteck, der gerade rein religiöse Dinge von jeder Einwirkung durch die Staatsgewalt frei haben will. Was Jordan verlangt, ist Gewissenszwang auf die Geistlichen, Herrschaft des Staates über die Kirche, wenn Geistliche wider ihre religiösen Bestimmungen zur Spendung von Sakramenten von Staatswegen gezwungen werden. Rotteck selbst ist nicht frei von Problematik in seiner Bejahung eines staatlichen Reformierungsrechtes an der rechtlichen Organisation und Gebräuchen der Kirche. Hier spricht aus Rotteck der Geist des Josephinismus. Staatliche Reformen an der Kirche können aber das Gewissen der Kirchengläubigen bedrücken und überhaupt eine Herrschaft des Staates über die Kirche bedeuten. Struve zeigt diese Problematik in seinem Haß gegen die alte Kirche, in seinen Tendenzen für die staatliche Abschaffung des Zölibats und der Mönchsorden. Und Blum zeigt sich in derselben Richtung im Gedanken der Niederhaltung der alten Kirche, woraus sich für die Kirchenangehörigen auch Gewissenskonflikte ergeben können. Besonders scharf ist die Stellungnahme der Junghegelianer Bruno und Edgar Bauer und Nauwerck. Da von diesen Theoretikern der Staat einfach über die Religion als „Privatsache" gestellt wird, sollen Kollisionen zwischen staatlichen Befehlen und religiös-sittlichen Bedenken allgemein zu Gunsten des Staates gelöst werden. Diese Junghegelianer offenbaren in der Geschichte der modernen Staatsidee im vormärzlichen Deutschland einen Triumph des Staatsdenkens über das kirchlich-religiöse Denken; sie predigen den völlig laizisierten Staat und zeigen uns die Gefahren, die für den religiösen Menschen bestehen, wenn die Religion nur noch als „Privatsache" vom Staate behandelt wird: er muß seinem religiösen Gewissen untreu werden oder leiden. Allerdings dürfen wir bei dieser Feststellung nicht übersehen, daß auch in einem Staate, wo Religion und Kirche noch in öffentlichem Ansehen stehen, Kollisionen zwischen staatlichen Gesetzen und religiösen Bedenken möglich sind: die religiöse Zerrissenheit der modernen Welt macht eben eine einheitliche Beantwortung der Frage: was ist wider das Gewissen? unmöglich. Und selbst bei Überwindung des Machtstaatsgedankens wird eine ethisierte Staatswirklichkeit die Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit in sich enthalten.

3. Wir haben schließlich noch festzustellen, wie unsere Theoretiker die Frage nach einem Sichrichten des Staates nach Normen einer sittlich-religiösen Instanz beantworten, eine Frage, die im Grunde mit der Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit zusammenhängt.

Die Staatsauffassungen, die wir im Laufe unserer Untersuchung kennen gelernt haben, sind wegen der freiheitlich-vernunftrechtlichen Elemente säkularisiert. Der Glaube an eine von Gott eingesetzte Obrigkeit lebt nicht mehr in ihnen. Jedoch ist mit der Auflösung dieser alten christlichen Staatsauffassung noch nicht gesagt, daß eine Einwirkung kirchlich-religiösen Geistes auf den Staat und damit die Konsequenz der Bejahung von Normen einer sittlich-religiösen Instanz für den Staat abgelehnt wird. Die Stellung zur Religion ist in dieser Hinsicht entscheidend. Wir können unter unseren Theoretikern drei Hauptrichtungen unterscheiden:

a) Die Forderung einer mittelbaren Anwendung der christlichen Moralgebote im Staat. Es ist der positiv gläubige Christ Welcker, der in seinem „christlich-germanischen Staatsrecht" diese Forderung vertritt und sie gewissermaßen als aurea mediocritas gegen die Extreme von rechts und links verteidigt. In einer unmittelbaren Anwendung der christlichen Moralgebote sieht er eine anarchistische Konsequenz, die Unmöglichkeit einer Rechts- und Staatsordnung; die Staatsauffassung der Restauration lehnt er wegen ihres reaktionären Geistes ab und den religionsfeindlichen Materialismus kann er auch nicht billigen. Durch seine positiv christliche Haltung unterscheidet sich Welcker, wenn auch nur dem Grade nach, von derjenigen Richtung, die

b) ein Sichrichten des Staates nach Normen einer sittlich-religiösen Instanz nur modifiziert kennen im Sinne ihres rationalistisch-deistischen Gottesglaubens. Diese Unterscheidung ist vor allem hervorzuheben gegenüber Welckers Freund Rotteck. Aus dem Eintreten dieses Deisten für staatliche Fürsorge für Religion und Kirche können wir die Frage nach der Anerkennung von sittlich-religiösen Normen für den Staat bejahen, aber eben doch nur so, daß das positiv Christliche modifiziert ist. Die direkte Forderung nach der mittelbaren Herrschaft christlicher Moralgebote stellt Rotteck nicht auf, betont aber in seiner vernunftrechtlichen Staatsauffassung die religiöse Parteilosigkeit der Staatsgewalt. Ähnlich wie bei Rotteck verhält es sich bei den andern Deisten Pfizer und Jordan. Bei Pfizer ist das noch zu bemerken für seinen „Kirchenstaat", für seine „Theokratie des Geistes". Auch Struve, der radikale deutschkatholische Gegner

der alten Kirche und der Orthodoxie, fordert vom Staate eine Achtung vor den „bestehenden Gesetzen Gottes“ und bejaht damit unsere Frage. Und selbst aus dem Zustand, für den Blum kämpft, läßt sich trotz der Tendenzen nach einer Laizisierung des Staates die Möglichkeit eines Eintretens nach einer staatlichen Anerkennung sittlich-religiöser Normen ableiten.

Ganz anders als der Theist Welcker und die Deisten Rotteck, Pfizer, Jordan, Struve, Blum stehen, wie es auch gar nicht anders sein kann,

c) die Atheisten Bruno und Edgar Bauer, Naumerck und Fröbel diesem Problem gegenüber. Es wirkt zwar bei den Bejahern der Frage auch eine idealistisch-ethizistische Staatsauffassung mit, eine Ablehnung des brutalen Machtstaatsgedankens, in sofern nicht mehr religiös zu deuten, aber bei den Atheisten ist in ihrer Art von Überwindung des historisch-naturalistischen Machtstaatsgedankens das diesseitig idealistisch-ethizistische Element allein maßgebend. Welcker und die Deisten können die Humanitätsidee mit ihrem Gottesglauben in Einklang bringen; Welcker sogar das Christentum als die„ Religion der Freiheit“ und Struve als die „Religion der Demokratie“ bezeichnen: für die atheistischen Junghegelianer ist das Christentum nur „Unfreiheit“ und „Bevormundung“ und deshalb vom Standpunkt des freien Menschen und einer freien Staatsauffassung aus abzulehnen. Das atheistisch-humanistische Prinzip macht von selbst jede Anerkennung von Normen einer sittlich-religiösen Instanz für den Staat unmöglich. Nur die Normen einer freien menschlichen Sittlichkeit gelten für den Staat. Interessant ist nun freilich auch hier die Sonderstellung Fröbels unter den Atheisten. Seine rehumanisierte Religion und untheologische Kirche haben die Funktion der alten Kirche und Religion in ihrem Verhältnis zum Staat: durch ihre Bedeutung für die Sittlichkeit des Volkes in ihrer Wirkung auf Fühlen und Wollen am Bestehen des Staates mitzuhelfen.

BELEGSTELLEN UND ANMERKUNGEN

Einleitung.

[1]) Es sei hier verwiesen auf H. A. Korff, Voltaire im literarischen Deutschland des XVIII. Jahrhunderts. Halbbd. 1. 2. in Beiträge zur neueren Literaturgesch. Neue Folge. Heft 10/11. Heidelberg 1917.

[2]) Über Liberalismus und Radikalismus (Demokratie) im vormärzlichen Deutschland vgl. vor allem: Erich Brandenburg, Die Reichsgründung, Bd. 1, Leipzig 1916, S. 118 ff. Zum älteren deutschen Parteiwesen. Eine Erwiderung von Erich Brandenburg, H. Z. 119, S. 63 ff. dazu, Friedrich Meinecke, Zur Geschichte des älteren deutschen Parteiwesens, H. Z. 118, S. 46 ff. — Karl Buchheim, Die Stellung der Kölnischen Zeitung im vormärzlichen rheinischen Liberalismus, Leipzig 1914, in Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte. Hg. v. Karl Lamprecht, Heft 27, S. 28 ff.; Gustav Mayer, Die Junghegelianer und der preußische Staat, H. Z. 121, S. 413 ff.; Gustav Mayer, Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen, Zeitschr. f. Politik. Bd. 6, S. 1 ff. Adolf Rapp, Der Kampf um die Demokratie in Deutschland seit der großen französischen Revolution, Berlin-Wilmersdorf 1923, S. 47 ff.; Adalbert Wahl, Beiträge zur deutschen Parteigeschichte im 19. Jahrhundert. H. Z. 104, S. 537 ff.

[3]) vgl. Richard Lempp, Die Frage der Trennung von Kirche und Staat im Frankfurter Parlament, Tübingen 1913. Beiträge zur Parteigesch. Hg. v. Adalbert Wahl, Heft 7, S. 25 f., eine Untersuchung, welche die Stellungnahme der Parteien ausführlich behandelt; ferner Karl Neundörfer, Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Kirche und Staat, iur. Diss. Gießen 1908, S. 53 f.; aus vormärzlicher Zeit berichtet Neundörfer nur kurz über Robert Blum S. 25 f. Rotteck-Welcker S. 26 ff.; A. Pfannkuche, Staat und Kirche, Leipzig, Berlin 1915. Aus N. u. G. Nr. 485, S. 55 ff. Karl Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche, München 1908, über Stellungnahme des vormärzlichen Liberalismus u. Beschlüsse der Paulskirche S. 103 ff.

[4]) Pfannkuche, a. a. O. S. 40 ff. über das Verhältnis von Staat und Kirche von 1806—1848.

I. Karl von Rotteck.

[1]) Wir nehmen in der Untersuchung Bezug auf Emil Ganter, Karl von Rotteck als Geschichtschreiber, phil. Diss. Freiburg 1908 und Karl Schib, Die staatsrechtlichen Grundlagen der Politik Karl von Rottecks, phil. Diss. Basel 1926.

[2]) Ganter, a. a. O. S. 3 f. „Im Dienste eines ganz bestimmten Zweckes, der praktischen Verwirklichung der Vernunftrechtsideen geht die ganze vielseitige Tätigkeit — und damit auch die Geschichtsbehandlung — auf."

[3]) Rotteck-Welcker, Staatslexikon, 2. Auflage, Altona 1846 f.; es handelt sich um die Artikel „Bildung", Bd. 2, S. 513 ff.; „Concordate", Bd. 3, S. 378 ff.: „Duldung", Bd. 4, S. 137 ff. und vor allem um „Kirche; Kirchenrecht, allgemeines oder natürliches. Inneres Kirchenrecht. Äußeres Kirchenrecht". Bd. 8. S. 137 ff. Zitate aus diesen Artikeln sind nur unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl gegeben.

[4]) Rotteck, Vernunftrecht II. 43, zit. Schib S. 14.
[5]) Schib, a. a. O. 9 ff., S. 21 f. [6]) Über die Stellungnahme zur franz. Revolution Ganter, a. a. O. S. 127 ff.
[7]) Schib, a. a. O. S. 16. [8]) Staatslex. 3/713 f. Art. demokr. Prinzip.
[9]) Schib, a. a. O. S. 63. [10]) Schib, a. a. O. S. 63 f. spricht von einem „Abfinden mit geschichtlichen Notwendigkeiten", „monarchisches Empfinden R. durchaus fremd". [11]) Schib, a. a. O. S. 44 ff.
[12]) 2/S. 516; [13]) Schib, a. a. O. S. 57;
[14]) Karl Wild, Karl Theodor Welcker, ein Vorkämpfer des älteren Liberalismus, Heidelberg 1913, S. 181; [15]) Schib, a. a. O. S. 35;
[16]) Ganter, a. a. O. S. 90 und Wild, a. a. O. S. 180; [17]) Ganter, a. a. O. S. 65 ff. [18]) Rotteck, Weltgeschichte I. S. 95, 1. Aufl. zit. Ganter S. 67.
[19]) Ganter, a. a. O. S. 69 f.; [20]) Ganter, a. a. O. S. 72 ff.;
[21]) Schib, a. a. O. S. 33;
[22]) Schib, a. a. O. S. 35 ff;
[23]) Schib, a. a. O. S. 36; [24]) Cöln. Sache S. 30;
[25]) Cöln. Sache S. 29; [26]) Cöln. Sache S. 26;
[27]) Cöln. Sache S. 22; [28]) Staatslex. 3/S. 522 Art. Constitution.
[29]) Cöln. Sache S. 37 u. 46, ferner 3/381, 8/152, 156, 158.
[30]) 4/138; [31]) 8/159;
[32]) 8/164;
[33]) 8/152;
[34]) 8/154; [35]) 4/139;
[36]) 8/159 f. u. 4/140; 4/147;
[37]) 8/151 „der Kirche gebührt eine völlige Freiheit in Lehre, Glauben und Übung und eine aus ihrem eigenen inneren Leben stammende freie Entwicklung und Fortführung". Dazu: die Kirche ist „wie alle anderen auf dem Staatsgebiete befindlichen Personengemeinheiten, Gesellschaften oder Anstalten in der Eigenschaft als juristische Person und als Schützling des Staates demselben untertan". 8/155; ferner 3/382 die Kirche „ist in der der Staatsgewalt zukommenden Sphäre Untertan in wie jede andere Gesellschaft, und alle Verleihungen der Staatsgewalt führen die stillschweigende Beschränkung mit sich: unbeschadet dem gemeinen Wohl."
[38]) vgl. darüber Schib, a. a. O. S. 37; [39]) 4/140;
[40]) 4/140; [41]) 8/153;
[42]) 8/152;
[43]) Über Rottecks Stellung zum Machtstaat vgl. O. B. Cappis, Die Idee des Kleinstaates im Deutschland des 19. Jahrhunderts, phil. Diss. Basel 1922, S. 42 ff.
[44]) 2/517;
[45]) 4/138; [46]) 8/154;
[47]) Es sei hier auf Bruno und Edgar Bauer, Nauwerck und Fröbel hingewiesen.
[48]) J. J. Rousseau, Du Contrat social, Amsterdam 1762, p. 209 f.
[49]) 4/140; [50]) 8/160; [51]) 8/160;
[52]) 8/164 u. Cöln. Sache S. 24 ff., insbesondere gegen die ultramontane Richtung in der kath. Kirche verlangt R. „allgemeine Geistes-Aufklärung mittelst Entfesselung der Geister." Cöln. Sache S. 26;
[53]) 2/517; [54]) 4/140;
[55]) 3/382;
[56]) 3/382; [57]) 8/153;
[58]) a. a. O. S. 43; [59]) 8/153;
[60]) 8/153; [61]) 8/153;
[62]) 8/153; [63]) 2/522 Die öffentliche Schule also stehe unter Leitung und Aufsicht des Staates, und ohne Staatserlaubnis (die je-

doch nur aus triftigen Gründen zu versagen ist), überhaupt also ohne Kenntnisnahme der Regierung von Geist und Richtung, werde keine öffentliche Schule von Privaten errichtet oder fortgeführt."

64) vgl. Schib, a. a. O. S. 56 f.;
65) 8/153;
66) 8/154;
67) 8/154; 68) 8/154;
69) Schib, a. a. O. S. 42 meint, daß sich Rotteck den Gedanken der Trennung kaum gestellt habe.
70) 8/158 f.; 71) vgl. Anm. 37;
72) 8/156; 73) 8/156;
74) 8/156; 75) 8/156 f.;
76) 8/158;
77) 8/158;
78) 8/157; 79) 8/158; 80) 8/157 f.;
81) 8/158;
82) 8/160 f., Rotteck benützt hierbei die Gelegenheit, um gegen das „monarchische Prinzip" vorzugehen: „nirgends auffallender als in der kirchlichen Sphäre zeigt es sich, daß man durch eine strenge Durchführung des angeblich im monarchischen Prinzipe enthaltenen Satzes: alle Staatsgewalt muß in der Person des Fürsten vereinigt sein, zu Folgerungen gelangt, welche den Rechtszustand aufheben." 8/161; 83) 8/160; 84) 8/161;
85) 8/161; 86) 8/162;
87) 8/162;
88) 8/152;
89) 8/162; 90) Cöln. Sache S. 4;
91) Schib, a. a. O. S. 37; 92) Es sei hier im ganzen auf Ganter, a. a. O. hingewiesen.
93) 8/163, Rottecks Gegnerschaft gegen den Zölibat betreffend, möge hier nicht unerwähnt bleiben, daß er im Zusammenhang mit einer „Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats", Freiburg 1928; drei Aktenstücke an den bad. Großherzog, die II. Kammer und den Erzbischof von Freiburg unterzeichnet hat. Vgl. Pölitz, Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst, 1828, 3. Bd., S. 298.
94) 8/163; 95) 8/163;
96) 8/163; 97) 8/163;
98) Mit Recht bemerkt Schib, a. a. O. S. 43, ohne aber im weiteren auf die Problematik der Glaubens- und Gewissensfreiheit einzugehen, daß der Deist Rotteck das dogmatisch-hierarchische System nur zur Sicherung der Macht über die Menschen begründet sehe: Deshalb kann R. den Staat zum Kampf gegen diese Kirche auffordern, ohne nur daran zu denken, daß dadurch die religiöse Überzeugung Einzelner verletzt, die individuelle Freiheit kirchlich-religiöser Individuen unterdrückt werden könnte."
99) 8/163; 100) 8/163, hier ist auch der Punkt, wo wir verstehen können, was wir eben S. 24 angedeutet haben, daß sich R. in der Interpretation des „Staatsgefährlichen" im Wesen der alten Kirche vom Aufklärungsgeist leiten läßt.
101) 8/163: Es wird auch eine Staatsgewalt, die der Kirche angehört, bei Reformen „nicht selten einen hartnäckigen Widerstand erfahren (K. Josef II. ist davon ein Beispiel), und mitunter mit Recht, wenn sie nämlich die Linie, welche das rein Kirchliche vom Weltlichen trennt, vom Eifer zu reformieren fortgerissen, überschreitet und nach subjektiven Ansichten die Gewissen zu beherrschen sich herausnimmt."

[102]) 8/163 f.; [103]) Cöln. Sache S. 39;
[104]) Cöln. Sache S. 40, vgl. dazu 8/164; [105]) Schib, a. a. O. S. 40 f.;
[106]) 3/381; [107]) 3/381;
[108]) 3/382; [109]) 3/383, vgl. dazu Cöln. Sache S. 28;
[110]) Cöln. Sache S. 28: es „schließe die Regierung entweder gar keine Konkordate mit dem Papst, oder sie tue es wenigstens im freiheitlichen Sinne und Interesse."

II. Karl Theodor Welcker.

[1]) Über Welcker vgl. insbesondere: Wilhelm Ehrhard, Die Grundlagen der Staatslehre Karl Theodor Welckers, iur. Diss. Gießen 1910, Karl Wild, a. a. O., auf die bei der Skizzierung der Staatsauffassung Bezug genommen ist.
[2]) Rotteck-Welcker, Staatslexikon, 2. Aufl., Altona 1846 f., vornehmlich die Artikel: Christentum, christliche Religion und Moral in ihrem Verhältnis zur politischen Kultur oder zum Recht und zum Staat, Bd. 3, S. 214 ff.; Christlicher Staat, christlich-germanisches Staatsrecht, Bd. 3, S. 239 ff.: Zitate aus diesen Artikeln sind wie bei Rotteck nur unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl gegeben.
[3]) Wild, a. a. O. S. 185; [4]) Wild a. a. O. S. 93;
[5]) Ehrhard, a. a. O. S. 37 ff. über die besondere Art dieses Individualismus, der sich in der Betonung der Individualität des lebendigen Individuums vom Individualismus der Aufklärung unterscheidet, die rationalistisch im Individuum bestimmte allgemein gültige Werte annimmt.
[6]) Ehrhard, a. a. O. S. 56; [7]) Ehrhard, a. a. O. S. 50;
[8]) Staatslex. Bd. 6/166, zit. Ehrhard, a. a. O. S. 56;
[9]) Staatslex. Bd. 6/169, zit. Ehrhard, a. a. O. S. 56;
[10]) Staatslex. Bd. 12/386 Art. Staatsverfassung.
[11]) Wild, a. a. O. S. 325: kein Zweifel, „daß Welcker unter dem Einfluß der Ideen von 1789 stand, da er für die Verfassung seines Idealstaates das repräsentative Prinzip zur Norm erhob." Nur „um den Vorwurf französischer Gesinnung zu vermeiden," habe er später die „englische Verfassung als vorbildlich" bezeichnet.
[12]) Wild, a. a. O. S. 185; [13]) ebda.
[14]) Wild, a. a. O. S. 95; [15]) Artur Fickert, Montesquieu und Rousseaus Einfluß auf den vormärzlichen Liberalismus Badens, phil. Diss. Leipzig 1913, S. 103;
[16]) Wild, a. a. O. S. 250; [17]) über den Stimmungswechsel bei Welcker, Wild, a. a. O. S. 221;
[18]) Ehrhard, a. a. O., S. 71; [19]) Welcker, Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe, 1813, S. 99, zit. Ehrhard, a. a. O. S. 72;
[20]) die letzten Gründe usw. S. 101, zit. Ehrhard a. a. O. S. 72;
[21]) Staatslex. 2. Bd., 287, Art. Belehrung;
[22]) Wild, a. a. O. S. 180;
[23]) über Hochschätzung des Christentums 3/236 ff. und Wild, a. a. O. S. 449;
[24]) Wild, a. a. O. S. 446 eine Stelle aus der Selbstbiographie Welckers: „Nicht weil ich meiner Sache nicht traute, sondern weil ich nicht blind glauben wollte, studierte ich die materialistischen, skeptischen und historischen (z. B. Straußischen) Bekämpfungen des christlichen Glaubens." Wild bemerkt S. 317: „Welckers kritische Haltung gegenüber den biblischen Berichten war nur vorübergehend."
[25]) vgl. Art. Christlicher Staat, christlich-germanisches Staatsrecht.
[26]) 3/239: „Etwaiger Tadel, vielleicht sogar Spott von manchen Liberalen über die Idee eines christlich-germanischen Staatsrechts konnte mich in meinen wohlgeprüften Überzeugungen nicht irre machen." — Abgrenzung gegen Görres, Haller u. a. 3/215 und 3/239 f.

[27]) 3/242; [28]) 3/214;
[29]) 3/215; [30]) 3/215 f.) [31]) 3/217, vgl. dazu Wild, a. a. O. S. 449 Welckers Bekenntnis in der Selbstbiographie: Es „beruht der weitere Fortschritt unserer Kultur und Staatsordnung auf der Erhaltung der christlichen Religion in ihrer Reinheit und Erhabenheit."
[32]) 3/219 ff.;
[33]) 3/220;
[34]) 3/221; [35]) 3/225;
[36]) 3/233. Es möge hier erwähnt werden, daß W. 3/244 dem „Standpunkt der Deutschkatholiken" im Hinblick auf eine praktische „Anwendung in Beziehung" nicht ungünstig gegenübersteht, „weil sich ihr kirchliches Glaubens- und Vereinigungsgesetz fast nur auf die huldigende Anerkennung des wundervollen göttlichen Geistes des Christentums und seine einfachen großen Moralgrundsätze, kurz auf ein Weniges beschränkt, welches alle christlichen Religionsparteien anerkennen";
[37]) 3/225 f.; [38]) Wild, a. a. O. S. 181;
[39]) 3/226; [40]) 3/242; [41]) 3/244. Über W's. Eintreten für die Judenemanzipation vgl. ferner Staatslex. Bd. 4, S. 330;
[42]) 3/230; [43]) 3/230;
[44]) Über das rechtliche Verhältnis von bürgerlicher Ordnung, Kirche und Schule S. 18 f.;
[45]) ebda. S. 19; [46]) ebda. S. 19;
[47]) ebda. S. 20; [48]) ebda. S. 20;
[49]) Lempp, a. a. O. S. 215, Anm. 1; [50]) Lempp, a. a. O. S. 221;
[51]) Lempp, a. a. O. S. 221; [52]) Lempp, a. a. O. S. 227;
[53]) Lempp, a. a. O. S. 228; [54]) Lempp, a. a. O. S. 228.

III. Sylvester Jordan.

[1]) Über Jordan vgl. Walter Wieber, Die politischen Ideen des Sylvester Jordan, phil. Diss. Tübingen 1912, auf welche Arbeit auch Bezug genommen wird.
[2]) Wieber, a. a. O. S. 24 ff., S. 34;
[3]) Versuche über allg. Staatsrecht S. 97 ff.
[4]) Im. Kants Werke, hg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1916, VII, S. 119; vgl. dazu Jordan, Versuche S. 1: der Staat ist „ein zwischen mehreren freien Familien auf einem bestimmten ihnen eigentümlichen Landesbezirke unauflöslich bestehender rechtlicher Verein zur Begründung der Herrschaft des Rechtsgesetzes mittels Anerkennung einer gemeinschaftlichen Obergewalt."
[5]) Wieber, a. a. O. S. 31; [6]) Versuche S. 37, 59, 67 f. u. a.
[7]) Versuche S. 7 ff.; [8]) Versuche S. 13; [9]) Versuche S. 170.
[10]) Versuche S. 79 f.;
[11]) Versuche S. 177;
[12]) Versuche S. 160 f.; [13]) P. Gespräche über Staat und Kirche S. 247;
[14]) P. Gespräche S. 249; [15]) P. Gespräche S. 247 f.;
[16]) vgl. S. 13 f. dieser Untersuchung. [17]) Versuche S. 139;
[18]) Versuche S. 137; [19]) Wieber, a. a. O. S. 12 ff., S. 19;
[20]) P. Gespräche S. 102 f.; [21]) P. Gespräche S. 105;
[22]) Versuche S. 20. J. bezieht sich hierbei auf J. Fr. Abel, Ausführliche Darstellung des Grundes unseres Glaubens an Unsterblichkeit, Frankfurt a. M. 1826; [23]) Versuche S. 446; [24]) Versuche S. 446;
[25]) Versuche S. 446 f.; [26]) Versuche S. 70, im besonderen angewandt auf mittelalterliche Kirche, aber doch allg. die kath. Kirche treffend;
[27]) Jesuiten und Jesuitismus S. 3; [28]) Jesuiten S. 158 ff.
[29]) Wieber, a. a. O. S. 17; [30]) Wieber S. 20 f.

[31]) Jesuiten S. 178 f.; [32]) Jesuiten 178 f.;
[33]) Versuche S. 406;
[34]) Versuche S. 406 f.; [35]) Versuche S. 440: „Wahrlich! Es läßt sich keine Despotie denken, welche schrecklicher, verderblicher und teuflischer wäre, als die Despotie über das Gewissen, weil sie den Menschen entschiedener als jede andere, zur bloßen Sache entwürdiget und ihn sogar um seinen Himmel betrügt. Denn was auf Erden soll, was kann für den Menschen noch Wert haben, wenn er nicht einmal seine religiöse Überzeugung offen bekennen, und Gott, dem er alles zu danken, von dem er alles zu hoffen hat, nach seiner Weise verehren darf, — — —? Schwer mag einst die Verantwortung allen denen werden, welche zur Begründung oder Förderung des Religionszwanges, dieses Meisterwerkes der Hölle, auf irgendeine Weise mittel- oder unmittelbar beigetragen haben oder noch beitragen!"
[36]) Das gilt vor allem von Bruno und Edgar Bauer.
[37]) Versuche S. 439, vgl. dazu Versuche S. 450 Ablehnung der „Staatsreligion", „deren Bekenntnis nämlich grundgesetzliche Bedingung zur Erlangung des Bürger- oder Staatsbürgerrechts", ferner P. Gespräche S. 142; [38]) P. Gespräche S. 143; [39]) Versuche S. 448;
[40]) Versuche S. 447 f.; [41]) über J's. Eintreten für die Judenemanzipation vgl. Wieber, a. a. O. S. 22 f.; [42]) Versuche S. 447.
[43]) J. gehört also nicht zu den Anhängern der Hegelschen Staatsauffassung, als deren Vertreter wir im Rahmen unserer Untersuchung B. u. E. Bauer und Nauwerck in junghegelianischer Ausprägung kennen lernen werden. [44]) Versuche S. 447;
[45]) Versuche S. 448; [46]) Versuche S. 451 f.;
[47]) Versuche S. 449; [48]) Lehrbuch des allgemeinen und deutschen Staatsrechts, Kassel 1831, S. 88, zit. Wieber S. 21;
[49]) Wieber, a. a. O. S. 21 Anm. 1; [50]) Versuche S. 451;
[51]) Versuche S. 454, Anm. 10; [52]) Versuche S. 449;
[53]) P. Gespräche S. 142; [54]) Versuche S. 451 f.
[55]) Versuche S. 440, Wieber a. a. O. S. 22 benützt diese Stelle, um Jordan einen Widerspruch zur eigenen Auffassung nachzuweisen: Er spreche sich mehreremals gegen eine Bestrafung der Gotteslästerung aus, die doch auch eine Kränkung der religiösen Gefühle der Gläubigen und damit eine Verletzung ihrer Glaubensfreiheit sei. Aus welchen Gründen sich J. gegen eine Bestrafung der Gotteslästerung ausspricht, gibt Wieber nicht an. Man muß deshalb mindestens fragen, ob J. nicht einfach im Sinne der Aufklärung die Möglichkeit wirklicher Gotteslästerung leugnet und aus diesem Grunde nicht für ihre Bestrafung eintreten kann. Es ist dies eine Auffassung, die z. B. im Kreise von Rob. Blum zu finden ist, vgl. S. 168. [56]) Versuche S. 450; [57]) Lempp, a. a. O. S. 195;
[58]) Versuche S. 451; [59]) Lempp, a. a. O. S. 37 ff., 79 ff.;
[60]) Lempp, a. a. O. S. 195; [61]) Versuche S. 452;
[62]) J. schließt seine Bemerkung über das ius reformandi unmittelbar an das Eintreten für das Plazet an. Wenn er auch unsere Auffassung nicht ausspricht, so bedeutet doch seine Ansicht vom ius reformandi im Grunde nichts anderes als das Zugeständnis an den Staat, kirchlichen Reformen seine Genehmigung oder Verweigerung geben zu können; und das ist im Effekt eine Handlung, die dem Plazet oder dessen Verweigerung entspricht. [63]) Vgl. oben S. 69; [64]) Versuche S. 134 f.;
[65]) ebenda.
[66]) Versuche S. 135;
[67]) Versuche S. 134 f.; [68]) Versuche S. 135;
[69]) Versuche 135; [70]) Versuche S. 135 f.: „Für die geistig und sittlich M ü n d i g e n sind die Wissenschaften und die Religion ein Feld der freien

geistigen Bewegung, . . ., insoweit die Äußerung der Grundsätze und Ansichten die äußere Ordnung oder die begründeten Rechte Einzelner nicht wirklich stört." [71]) Versuche S. 137; [72]) Versuche S. 137;
[73]) Wilhelm v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Ausgabe: Deutsche Bibliothek, Berlin, herausg. v. Alex. v. Gleichen-Rußwurm S. 68 ff. u. S. 76 ff.;
[74]) Lempp, a. a. O. S. 177 ff. rechnet Jordan unter die „Josephiner".
[75]) Versuche S. 448 f.; [76]) Wieber, a. a. O. S. 19 f.;
[77]) Lempp, a. a. O. S. 195 mit Anm. 5;
[78]) Lempp, a. a. O. S. 195.

IV. Paul Pfizer.

[1]) vgl. Fr. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, IV. Auflage, S. 339 ff.;
[2]) vgl. R. Köstlin in einer Kritik der Gedanken über Recht, Staat und Kirche in Deutsche Jahrbücher 1842, S. 987.
[3]) Gedanken über Recht, Staat und Kirche I S. 176; Zitate aus diesem Werk sind nun nur noch unter Angabe des Teiles und der Seitenzahl gegeben. [4]) I 151; [5]) I 176; [6]) I 29; [7]) I 180;
[8]) I 28 ff., Pfizer wirft der „historischen Schule" vor, daß sie „denselben Fehler" begehe, „den sie dem einseitigen Rationalismus" vorhalte, nämlich „statt unbefangen die Geschichte zu erforschen, diese hofmeisternd in die Lehre nehmen . . . will."
[9]) I 313 ff., I 172 f.; [10]) I 396, im Hinblick auf Deutschland spricht er freilich von „Scheinkonstitutionalität" u. von „Freiheitssurrogaten", II 258;
[11]) I 328;
[12]) I 334 ff., I 362; [13]) I 194;
[14]) I 198; [15]) I 204;
[16]) II 26; [17]) II 91;
[18]) II 99; [19]) II 122; [20]) II 122;
[21]) II 26;
[22]) II 65 f.;
[23]) II 132; [24]) II 125;
[25]) II 125 f.; [26]) II 136; — ob Pfizer hier wohl an Schelling gedacht hat, der in seiner letzten Periode bekanntlich in diesem Sinne tätig gewesen ist.
[27]) II 137; [28]) II 137 f.;
[29]) Buchheim, a. a. O. S. 248 ff.; [30]) II 24; [31]) II 26;
[32]) II 45;
[33]) II 45 f.;
[34]) II 29 f.; [35]) II 39;
[36]) II 39; [37]) vgl. Bruno Bauer, S. 106 ff.; Edgar Bauer, S. 120 f.; K. Nauwerck, S. 127 ff.; [38]) II 67 f.; [39]) II 31; [40]) II 31; [41]) II 67 f.;
[42]) II 31; [43]) II 31 f.;
[44]) II 30;
[45]) II 30; [46]) II 32;
[47]) II 50 ff.; [48]) II 53;
[49]) II 33; [50]) II 57 ff.; [51]) In seinem europäischen Bewußtsein ist Pfizer überhaupt ziemlich skeptisch gegen U. S. A. eingestellt, vgl. I 382 ff.;
[52]) II 62; [53]) II 63 f.;
[54]) II 63;
[55]) II 60;
[56]) II 60; [57]) II 62;
[58]) II 62; [59]) II 62; [60]) II 62;

[61]) Joh. Ziekursch, Die Reichsgründung, 2. Bd., Frankfurt a. M. 1927, S. 252 weist auf die Wirkung der Einführung der Zivilehe 1874 hin: in der Reichshauptstadt mußte die prot. Kirche feststellen, daß von 100 standesamtlich geschlossenen Ehen im Jahre 1875 nur noch 18 bis 19 kirchlich eingesegnet und von 100 Neugeborenen nur noch die Hälfte getauft wurde. [62]) II 62; [63]) vgl. Joh. Dierauer, Geschichte der schweiz. Eidgenossenschaft, Gotha 1917, 5. Bd., S. 637 ff.; [64]) II 65;
[65]) vgl. Bruno und Edgar Bauer S. 102 ff., S. 118 ff.;
[66]) vgl. Julius Fröbel S. 137 ff.;
[67]) II 77; [68]) II 48;
[69]) II 48; [70]) II 67; [71]) II 67, vgl. dazu II 44: „Ohne Staat und Rechtsordnung kann die Kirche ebensowenig bestehen als irgend eine andere Gesellschaft." [72]) II 69 f.; [73]) II 71;
[74]) II 72 f.; [75]) II 67;
[76]) II 55;
[77]) II 73;
[78]) vgl. dazu II 56, wo Pfizer die Auffassung vertritt, daß die Stellung der Kirche zum Staat „eine ganz abhängige und untergeordnete" und ihr „Rechtszustand" „so lange ein prekärer bleibt", „als keine Gegenseitigkeit stattfindet." Immer ist es „bei jedem kirchlichen Konflikt mit dem Staat" nur „die Staatsgewalt", „welche über den Sinn, die Ausdehnung und Handhabung der beiderseitigen Rechte mit Rechtskraft entscheidet." [79]) II 73; [80]) II 76; [81]) II 78;
[82]) II 77; [83]) II 76;
[84]) II 79; [85]) II 79 f.;
[86]) I 32: es „ist das Evangelium der Christen nicht, wie das alte Testament oder der Koran, ein politisches Gesetz- und Rechtsbuch." [87]) II 81;
[88]) II 85;
[89]) II 82; [90]) eine allg. Bemerkung über die Betrachtungsweise Pfizers „in der Form einer geschichtsphilosophischen Konstruktion" bei Meinecke, a. a. O. S. 341; [91]) II 99; [92]) II 100;
[93]) II 109; [94]) II 139;
[95]) II 130; [96]) II 131;
[97]) II 110 ff.; [98]) II 125;
[99]) II 108; [100]) II 108;
[101]) II 108;
[102]) den Ausdruck „Männer der Kirche" gebraucht Pfizer II 73;
[103]) II 109, über Pfizers soziales Denken vgl. auch Briefwechsel zweier Deutschen, zweite Aufl. Stuttgart und Tübingen 1832. Neu hg. u. bearb. v. Georg Küntzel. In: Deutsche Literaturdenkmale des 18. u. 19. Jahrh. Nr. 144. S. 261;
[104]) Pfizer unterscheidet sich übrigens hier auch von radikalen Theoretikern wie Nauwerck, S. 123, Struve S. 146, Blum S. 162 f., die für die Arbeiter politische Rechte fordern; nach Pfizer I 233 f. sollen „die ganz Armen, Unselbständigen, Bildungslosen an den öffentlichen Wahlen keinen Anteil nehmen."
[105]) vgl. W. Sombart, Der proletarische Sozialismus, 2. Bde., Jena 1924.
[106]) vgl. S. 11; [107]) R. Köstlin in Dtsche. Jahrb. 1842, S. 109;
[108]) ebda. S. 1020; [109]) ebda. S. 1018;
[110]) Von einer einfachen Rezeption des Romantischen kann man schon deswegen nicht reden, weil Pfizer II 141 f. sich in seinem modernen Denken gegen eine „Rückkehr zur Theokratie des Mittelalters" wendet.

V. Bruno Bauer.

[1]) Über die Freien" vgl. John Henry Mackay, Max Stirner, Berlin 1898, S. 67 ff. Gustav Mayer, Die Anfänge des politischen Radikalismus im

vormärzlichen Preußen, Zeitschrift f. Politik, Bd. 6, S. 42 ff. Franz Mehring, Karl Marx, 2. Aufl., Leipzig 1919, S. 21 ff.

[2]) vgl. Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl., 2. Bd. S. 444 ff.

[3]) vgl. Max Lenz, Geschichte der königl. Friedr. Wilh.-Universität zu Berlin, Halle 1918, 2. Bd., 2. Hälfte, S. 25 ff.

[4]) Zit. Landeskirche; [5]) Zit. christl. Staat. H. J. 1841;

[6]) Zit. Freiheit; [7]) Zit. Fähigkeit;

[8]) vgl. G. Mayer, Die Junghegelianer u. der preußische Staat, H. Z. 121, S. 117 f. u. Mehring, a. a. O. S. 27. Eine interessante Bemerkung über diesen Einfluß von Bruno Bauer: „Wir haben auch unsere Propheten. Es sind jene Männer, die mitten unter dem Druck der absoluten Monarchie und der Priesterschaft von einer würdigeren Zukunft der Menschheit sprachen, . . ." „Wir haben auch einen Patriarchen, den Patriarchen von Ferney. Wir haben viele Heilige, sie sprachen französisch." Vgl. Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie u. Publizistik. Herausg. v. Arnold Ruge. 2. Bd., S. 89 — im weiteren zit. unter Anekdota;

[9]) vgl. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 5. Aufl., Leipzig 1896, über La Mettrie I 326 ff., Holbach I 359 ff.;

[10]) vgl. G. Mayer, Die Junghegelianer und der preußische Staat, S. 117 f.

[11]) Über die Philosophie des Selbstbewußtseins vgl. Mehring, a. a. O. S. 27: ein Zurückgehen auf altgriechische Schulen der Philosophie des Selbstbewußtseins, im Grunde genommen Anknüpfung an die „bürgerliche Aufklärung."

[12]) Zur Rechtfertigung dieser Bezeichnung vgl. Bruno Bauer, Anekdota II 93, wo vom „theologischen Bewußtsein" gesagt wird: „Es weiß nicht und darf nicht wissen, daß diese positive Welt sein Erzeugnis ist."

[13]) Anekdota II 92;

[14]) vgl. Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche S. 445,

[15]) Freiheit S. 201; [16]) Landeskirche S. 104 f.;

[17]) Freiheit S. 202; [18]) Freiheit S. 207;

[19]) Freiheit S. 39; [20]) Freiheit S. 209; [21]) Freiheit S. 201;

[22]) Freiheit S. 203: „In der Religion wird der Mensch um selbst gebracht und sein Wesen, das ihm geraubt und in den Himmel versetzt ist, zum Unwesen, zum Unmenschlichen, zur Inhumanität, selbst gemacht."

[23]) Freiheit S. 203;

[24]) Über den einseitigen Intellektualismus Bruno Bauers und seines Bruders Edgar, vgl. G. Mayer, Die Anfänge des pol. Rad. usw. S. 48;

[25]) Anekdota II 55; [26]) Freiheit S. 38 und Fähigkeit S. 56;

[27]) Judenfrage, Dtsche. Jahrb. 1842, S. 1120, Fähigkeit S. 56.

[28]) vgl. dazu Stellen wie Fähigkeit S. 71: „Der Christ und der Jude müssen mit ihrem ganzen Wesen brechen." Fähigkeit S. 56: Das „Werk der Emanzipation" ist „erst möglich", „wenn allgemein anerkannt ist, daß das Wesen des Menschen nicht die Beschneidung, nicht die Taufe, sondern die Freiheit ist." — B. Bauer setzt übrigens dialektisch auseinander, daß die „Fähigkeit frei zu werden" beim Christen „größer" sei als beim Juden (Fähigkeit S. 69); das Christentum „vollendete reine Religion. Nichts als Religion" (Fähigkeit S. 62) habe die Aufklärung „erzeugt" und von der Aufklärung wird es gestürzt werden (Fähigkeit S. 63); wenn die Juden „frei werden wollen," müssen sie sich „zur Aufklärung, Kritik und ihrem Resultate, der freien Menschlichkeit" bekennen. (Fähigkeit S. 70).

[29]) Freiheit S. 224; [30]) Diesen Vorgang stellt G. Mayer in seinen bereits erwähnten beiden Schriften dar.
[31]) vgl. G. Mayer, Die Junghegelianer usw. S. 118;
[32]) vgl. Mehring, a. a. O. S. 19;
[33]) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Dtsche. Jahrb. 1842, S. 759;
[34]) Freiheit S. 216; [35]) Die Judenfrage, Dtsche. Jahrb. 1842, S. 1101.
[36]) G. Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. S. 65, Anm. 1;
[37]) G. Mayer, ebda. S. 44;
[38]) vgl. Arnold Ruge, Briefwechsel und Tagebuchblätter, herausgegeben v. P. Nerrlich, Berlin 1886, I 290 f.;
[39]) Siehe seine Schrift: Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft.
[40]) G. Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. S. 48 betont, daß Bruno und Edgar Bauer die „schärfste Reaktion gegen die Romantik" „verkörpern".
[41]) Landeskirche S. 101; [42]) christl. Staat, H. J. 1841, S. 537;
[43]) Landeskirche S. 107 f.;
[44]) Landeskirche S. 106 f.;
[45]) Landeskirche S. 104; [46]) Landeskirche S. 100 f.;
[47]) Landeskirche S. 104; [48]) Landeskirche S. 101;
[49]) Landeskirche S. 101; [50]) Landeskirche S. 102, unter Bezugnahme auf Thomasius, Das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, Halle 1713, S. 54; [51]) Christl. Staat, H. J. 1841, S. 542;
[52]) Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erlangen 1840, S. 114: „Der christliche Fürst" „ist doch immer eine von der Kirche *unterschiedene* Macht, nicht ein Stand und Glied der Kirche selbst, und eben darum auch immer nur *ein drittes*, nicht *das erste* Element der Kirchenverfassung." S. 124 wendet sich Stahl gegen „die *Hegelsche* Philosophie, die überhaupt den Staat zum Gottesreiche erhebt, und deswegen auch die Kirche nicht anders, denn als ein untergeordnetes Moment in demselben betrachten kann". Man möchte meinen, Stahl sei hier auch negativ an Bruno Bauer orientiert; in der Vorrede S. XI spricht er gegen die territorialistische Richtung „bis auf die Nachfolger Hegels." B. Bauers Schrift über die „Landerskirche" ist in erster Auflage schon 1839 erschienen, so daß es wohl möglich ist, daß Stahl sie gekannt hat.
[53]) Christl. Staat. H. J. 1841, S. 542, über die geschichtliche Entwicklung des „christlichen Staates" in Byzanz, im Mittelalter und in der Reformation in der Beleuchtung B. Bauers vgl. ebda. S. 538 f.;
[54]) ebda. S. 542;
[55]) ebda. S. 543;
[56]) Landeskirche S. 6; [57]) Landeskirche S. 108 ff.;
[58]) Landeskirche S. 111 f.; [59]) Landeskirche S. 109;
[60]) Landeskirche S. 111; [61]) Landeskirche S. 111 f.;
[62]) christl. Staat, H. J. 1841, S. 546; [63]) ebda.;
[64]) Landeskirche S. 6; [65]) Ruge, Briefwechsel I S. 281;
[66]) Freiheit S. 33;
[67]) Freiheit S. 39; [68]) Freiheit S. 39;
[69]) Freiheit S. 219 f.; [70]) Freiheit S. 219 f.; [71]) Freiheit S. 221.
[72]) Diese Auffassung kommt stark zum Ausdruck, Freiheit S. 209: „In der Theorie wollen wir fertig werden, um der Geschichte ein für alle Mal ihren neuen Weg zu bereiten."
[73]) Freiheit S. 210; das ist aber nicht allgemeine Ansicht im kirchenfeindlichen Lager: in den Dtschen. Jahrb. 1842, S. 54 f. wird zum Austritt aus der Kirche aufgefordert. Die Frage. was denn dann der Staat in diesem Falle tun würde, wird in folgendem Sinne beantwortet: Ent-

weder wird er kein bestimmtes Glaubensbekenntnis fordern, treu dem prot. Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, oder glauben, „die Existenz der Kirche mit seiner eigenen identifizieren zu müssen." Im ersten Fall „werden wir Bürger bleiben"; im zweiten Fall „ist Verbannung unser Los" oder eben Rückkehr zur Kirche.

[74]) Freiheit S. 218; [75]) Freiheit S. 219;
[76]) Freiheit S. 224;
[77]) Freiheit S. 203;
[78]) Judenfrage, Dtsche. Jahrb. 1842, S. 1124;
[79]) ebda.; [80]) ebda.; [81]) ebda. S. 1125;
[82]) vgl. Rothenbücher, a. a. O. S. 32 ff., Pfannkuche a. a. O. S. 15 ff.;
[83]) vgl. a. a. O. S. 76 ff., insbesondere S. 97;
[84]) vgl. Fr. D. E. Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Bänden, herausg. u. eingel. v. Otto Braun u. Joh. Bauer, Leipzig 1911, IV 346.
[85]) vgl. Rothenbücher, a. a. O. S. 398 ff.;
[86]) F. A. Lange, a. a. O. S. 387;
[87]) Auf das Auftreten des Atheismus in Frankreich vor 1789, in Deutschland vor 1848 weist Karl Joël hin, vgl. sein Antibarbarus, Vorträge und Aufsätze, Jena 1914, S. 183;
[88]) vgl. Mehring, a. a. O. S. 25 f.;
[89]) K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Deutsch-franz. Jahrbücher, Paris 1844, S. 71 f.;
[90]) christl. Staat H. J. 1841, S. 538;
[91]) a. a. O. S. 71.

VI. Edgar Bauer.

[1]) Über Edgar Bauer vgl. J. H. Mackay, a. a. O. S. 73, Gustav Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. usw. S. 45 f., 59 ff.;
[2]) vgl. Deutsche Jahrbücher 1842. Nr. 151—154, Nr. 173—175, Nr. 187 bis 189, Nr. 225—227;
[3]) Zit. Bruno;
[4]) 1. Heft: Die ostpreußische Opposition. Zit. ostpr. Opp. 2. Heft: Die badische Opposition. Zit. bad. Opp.
[5]) Zit. Kritik; [6]) vgl. Mackay, a. a. O. S. 73;
[7]) Dtsche. Jahrb. 1842, S. 907; [8]) Dtsche. Jahrb. 1842, S. 614;
[9]) Bruno S. 11; [10]) Bruno S. 12;
[11]) Bruno S. 22 f.;
[12]) Bruno S. 23; [13]) Bruno S. 95, mit scharfer Unterscheidung zwischen „religiösem Glauben und Kirchenglauben." „Jene Stimmungen des Menschen, in denen er bald voll Zerknirschung und innerem Jammer, sich vor einem höheren Wesen beugt, sich, sein ganzes Wesen dahingibt und bekennt, daß er unwürdig, sündhaft, daß er ein Wurm sei gegen die Erhabenheit Gottes: bald auffauchzt im Hinblick nach oben und in phantastischem Fluge sich über alle Leidenschaft, über allen irdischen Kampf erhaben fühlt: jene Stimmungen sind religiös, . . ."
[14]) Bruno S. 106; [15]) ostpr. Opp. S. 48 f.;
[16]) Bruno S. 106; [17]) Kritik S. 31 f.;
[18]) Bruno S. 97; [19]) Dtsche. Jahrb. 1842, S. 750, 754, unter dem Pseudonym B. Radge, darüber vgl. G. Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. S. 59, Anm. 3;
[20]) vgl. Gustav Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. S. 47;
[21]) Die liberalen Bestrebungen in Deutschland 1. u. 2. Heft;
[22]) Bruno S. 104;
[23]) Bruno S. 99 ff., Kritik S. 179 ff.; [24]) Bruno S. 29;
[25]) vgl. dazu Bruno S. 29 u. Kritik S. 177 f.;

[26]) ostpr. Opp. S. 52, vgl. dazu Kritik S. 267: „Das Christentum als Religion ist weit entfernt, einen Staat hervorbringen zu wollen."
[27]) vgl. Nietzsches Werke, Ergänzungsbd. Der Wille zur Macht, herausg. v. Max Brahn, Leipzig (Kröner) S. 145, dazu S. 144: „Das ursprüngliche Christentum ist Abolition des Staates."
[28]) Bruno S. 98; [29]) Bruno S. 28; [30]) Bruno S. 27;
[31]) Bruno S. 27 f.; [32]) Bruno S. 25;
[33]) vgl. Gustav Mayer, a. a. O. Ztschr. f. Pol. 6, S. 46;
[34]) ostpr. Opp. S. 38; [35]) vgl. Gustav Mayer, a. a. O. Ztschr. f. Pol. 6, S. 65; [36]) Kritik S. 233; [37]) Kritik S. 233 f.;
[38]) Kritik S. 197 f.; [39]) Kritik S. 234;
[40]) Joël, a. a. O. S. 183; [41]) Kritik S. 3;
[42]) Bruno S. 98; [43]) bad. Opp. S. 32;
[44]) vgl. Bad. Biographien, herausg. von Weech, Bd. 1, Art. Dominikus Kuenzer S. 458; [45]) bad. Opp. S. 34; [46]) bad. Opp. S. 36;
[47]) bad. Opp. S. 37; [48]) bad. Opp. S. 38;
[49]) bad. Opp. S. 38 f.; [50]) bad. Opp. S. 37, 39; [51]) bad. Opp. S. 39;
[52]) bad. Opp. S. 39.

VII. Karl Nauwerck.

[1]) vgl. Gustav Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. S. 58;
[2]) vgl. Max Lenz, a. a. O. S. 73 ff.;
[3]) Zit. Rel'patent;
[4]) Dtsche. Jahrb. 1842, S. 1128, vgl. dazu S. 1131: „Der Demokratie gehört die Zukunft. Ohne sie ist keine politische Größe mehr denkbar. Die Nationen kommen immer mehr zu sich selbst." — Wir können verstehen, daß N. von Friedrich Wilhelm IV. als „patentierter Revolutionär" betrachtet wird. Vgl. Treitschke, Deutsche Geschichte, 5. Teil, Leipzig 1894, S. 233; von Treitschke selbst wird N. als „gewöhnlicher radikaler Schwätzer" bezeichnet, ebda., ein Urteil, das doch zu einseitig erscheint.
[5]) Die Verordnungen vom 3. Februar 1847 über die ständischen Einrichtungen in Preußen, Leipzig 1847, S. 3;
[6]) Rel'patent S. 2; [7]) Rel'patent S. 42;
[8]) der Adel und die Zeit. Anekdota I 284 f.;
[9]) Über die Stellung zum Rechtsstaat vgl. noch: Ein Wort über freie Staatsverfassung, Hamburg 1841, S. 13 für „rechtliche Ebenbürtigkeit aller Stände und Personen", S. 17 f. der Staat „zunächst nichts anderes, als eine Rechtsanstalt, in welcher eine Gesellschaft von Menschen lebt." Hier klingt Kant an.
[10]) Über die Teilnahme am Staat, S. 14;
[11]) ebda., insbesondere S. 23;
[12]) Berliner Blätter 1844, herausgegeben v. K. Nauwerck, VI. S. 11 f.;
[13]) ebda. S. 13; [14]) ebda. S. 20;
[15]) Dtsche. Jahrb. 1842, S. 1127; fast im Tone Bruno Bauers spricht N. von „hierarchischen Nebeln auf der Gesellschaft", Zur Kunde der Hierarchie. Erstes Heft: Einheit und Unfehlbarkeit der Römischen Kirche, Vorwort.
[16]) Rel'patent S. 2; [17]) Rel'patent S. 2;
[18]) Rel'patent S. 36;
[19]) Re'patent S. 36: die Menschen „brauchen bei veränderter Überzeugung nicht der Kirche zu weichen, sondern die Kirche muß ihnen weichen", weist deutlich darauf hin.
[20]) Zur Kunde der Hierarchie, Vorwort spricht N. den Glauben aus, daß sich, wenn „nicht alle Zeichen trügen" durch die „neuprotestantischen und

neukatholischen Bewegungen", also durch den Deutschkatholizismus und durch die freien protestantischen Gemeinden usw., „das Kirchentum zur Religionsgemeinschaft mit wirklicher Gewissensfreiheit und demokratischer Gemeindeverfassung" „läutert".

[21]) Anekdota I 200 f.;
[22]) Über die Teilnahme am Staat, S. 16;
[23]) Berl. Blätter VI. S. 20, ebda. S. 17 f. hofft er vom Gustav Adolfs-Verein ein Wirken für dieses Ziel.
[24]) Rel'patent S. 29; [25]) Rel'patent S. 18;
[26]) vgl. Lempp, a. a. O. S. 153 f., 161; Neundörfer a. a. O. S. 37;
[27]) Rel'patent S. 5 ff.; [28]) Rel'patent S. 17;
[29]) Rel'patent S. 41; [30]) Rel'patent S. 41; [31]) vgl. Struve S. 151, Blum S. 170 f. Zivilehe [32]) Rel'patent S. 18;
[33]) Rel'patent S. 25;
[34]) Rel'patent S. 25, ebda.: „Freiheit ist Selbstbestimmung, nicht Abhängigkeit von äußerer Macht," drückt diese Auffassung deutlich aus.
[35]) vgl. Fröbel S. 136, Blum S. 168 f.;
[36]) Rel'patent S. 20 f.; [37]) Anekdota, Der Adel und die Zeit, I 298;
[38]) Rel'patent S. 45; [39]) Rel'patent S. 44.

VIII. Julius Fröbel.

[1]) vgl. dazu die Selbstbiographie Fröbels: Ein Lebenslauf, 1. Bd. Stuttgart 1890, S. 23 ff., 71 ff., 151 ff.;
[2]) Über Fröbels Autorschaft, Lebenslauf I 142 ff.; die Neue Politik wird nur unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert. .
[3]) Über Fröbels Autorschaft siehe seine Schrift: Friedrich Rohner aus Weißenburg in Franken und seine messianischen Geschäfte in Zürich, Zürich und Winterthur 1842, Anm. S. 29 ff.; Zitate aus der Bedeutung des Kultus sind unter Kultus gegeben.
[4]) Zit. Religionsstörung.
[5]) I 68; [6]) I 541; [7]) Kultus S. 12; [8]) I 53; [9]) I 56;
[10]) I 4;
[11]) Neuerdings wird das Wort auch wieder im historisch-psychologischen Sinn gebraucht, z. B. von Max Scheler;
[12]) I 558, vgl. dazu II 30: „Das Leben eines Volkes, welches einen Staat bildet, ist eben Staatsleben."
[13]) I 4, „System der sozialen Politik", unter diesem Titel ist die Neue Politik in 2. Aufl. erschienen.
[14]) II 236; [15]) II 149;
[16]) II 137, zur Kritik des Gesellschaftsvertrages vgl. noch I 472 ff.;
[17]) I 87, Anm.; [18]) II 7: „Staat und Demokratie sind also gleichbedeutende Begriffe." [19]) II 5; [20]) II 3; [21]) II 7 f.;
[22]) II 31;
[23]) Lebenslauf I 143; [24]) I 155 ff.;
[25]) Lebenslauf I 142;
[26]) I 556: „Jedes Sozialsystem" verwirft Fr. als „unsittlich", wenn es das „individuelle Leben" unterdrücken soll. „Es läßt sich keine Sozialverbesserung denken, welche nicht vielmehr umgekehrt die Befreiung der Individuen zum Zweck hat."
[27]) I 4; [28]) Kultus S. 9;
[29]) I 531 ff.; [30]) Religionsstörung S. 113; [31]) Religionsstörung S. 98;
[32]) Religionsstörung S. 115;
[33]) I 60;
[34]) I 60; [35]) I 61;
[36]) vgl. Friedrich Jodl, Ludwig Feuerbach, Stuttgart 1904, S. 113 ff.;

[37]) I 63; [38]) Kultus 14 ff.;
[39]) I 515 ff., I 531; [40]) II 52 f.; [41]) II 53;
[42]) Kultus S. 24; [43]) II 55 f., Kultus S. 24;
[44]) vgl. Fr. Th. Vischer, Kritische Gänge, herausgegeben von Robert Vischer, Wien und Berlin 1920, III 115, Abdruck eines Aufsatzes von 1851: Die Religion und die Revolution;
[45]) vgl. Lebenslauf I 134 ff., wo Fröbel von seinem Aufenthalt in Paris spricht;
[46]) vgl. Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, XXIIIe vol. Oeuvres de Saint-Simon, VIIe vol. Paris 1869, Nouveau Christianisme, p. 160 f.; es sei hier auch auf die Übersetzung des N. Chr. v. Friedr. Muckle in Hauptwerke des Sozialismus Neue Folge 1. Heft, Leipzig 1911, hingewiesen;
[47]) ebda. S. 159 f.; [48]) Kultus S. 8 und 12;
[49]) Kultus S. 11; In der Paulskirche hat der Materialist Karl Vogt, die Kirche als einen „Hemmschuh der Zivilisation" bezeichnet, was sinngemäß dasselbe ist. Vgl. Stenographische Berichte über die Verhandlungen der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt a. M. Leipzig 1848, Bd. III, S. 1668.
[50]) Kultus S. 12; [51]) Kultus S. 9;
[52]) Religionsstörung S. 56 ff.;
[53]) Besonders im Hinblick auf die Verlegertätigkeit ist das zu sagen, weil er durch das Literarische Comptoir in Zürich und Winterthur eben gegen die deutsche Zensur gekämpft hat; vgl. Lebenslauf I 96 f.;
[54]) Religionsstörung S. 52 f., vgl. dazu II 114, wo unter den Grundsätzen, die eine Verfassung im Sinne der Neuen Politik haben muß, auch die „Freiheit des Glaubens und Unglaubens" aufgezählt ist.
[55]) Religionsstörung S. 54 f.;
[56]) über „von Gottes Gnaden" und den „religiösen Staat", wo „alle Obrigkeit von Gott verordnet", II 226 ff.;
[57]) II 27; [58]) II 28;
[59]) II 34; [60]) II 29; [61]) Kultus S. 23;
[62]) Kultus S. 23; [63]) Kultus S. 13;
[64]) Kultus S. 20;
[65]) Kultus S. 14; hier wird man an das Wort des sterbenden Saint-Simon erinnert: „um Großes zu vollenden, muß man begeistert sein". Vgl. Friedrich Muckle, Henry de Saint-Simon, Jena 1908, S. 115;
[66]) Kultus S. 17 f.;
[67]) II 53; [68]) II 54;
[69]) Kultus S. 18; [70]) II 57; [71]) II 57;
[72]) II 114, vgl. dazu Anm. 54;
[73]) I 49 Anm.; [74]) II 24 f.;
[75]) II 57; [76]) a. a. O. S. 115;
[77]) ebda.;
[78]) vgl. darüber seine Theorie der Potitik, Wien 1861, 1. Bd., S. VII f.;
[79]) Lebenslauf, S. 145.

IX. Gustav Struve.

[1]) vgl. Johanna Philippsohn, Über den Ursprung und die Einführung des allgemeinen Wahlrechts in Deutschland, Abh. zur mittl. und neueren Geschichte, Berlin und Leipzig 1913, S. 55;
[2]) über Struves Lebenslauf bis 1848 vgl. M. W. Löwenfels, Gustav Struves Leben, Basel 1848.
[3]) Zit. Polit. Br.; [4]) Zit. Staat-Kirche;

[5]) Zitate nur unter Angabe des Bandes und der Seite;
[6]) darüber im ganzen Polit. Br. und Staat=Kirche;
[7]) II 173 f.; [8]) Struve, Kritische Geschichte des allg. Staatsrechts, Mannheim 1847, S. 352; [9]) I 15 f.; [10]) I 16;
[11]) I 6;
[12]) I 16; [13]) II 195;
[14]) Gesch. des allg. Staatsrechts, S. 353, vgl. auch Staat=Kirche S. 121 und Grundrechte des deutschen Volkes; [15]) II 163;
[16]) vgl. seine Gesch. des allg. Staatsrechts; [17]) I 41 ff.;
[18]) II 192 f., vgl. dazu Staat=Kirche S. 94: die „deutsche Polizei" „diese Pest der Deutschen"; [19]) II 201, II 203; [20]) Staat=Kirche S. 87; [21]) II 105;
[22]) Rotteck=Welcker, Staatslexikon, 2. Aufl., Bd. 11, Art. Proletariat, S. 216;
[23]) Polit. Briefe S. 89; [24]) Art. Proletariat S. 217;
[25]) Struve, Handbuch der Phrenologie, Leipzig 1845, S. 357 f.;
[26]) I 138; [27]) I 43;
[28]) I 43; [29]) I 341 f.; [30]) I 342;
[31]) vgl. Handbuch der Phrenologie u. Staat=Kirche S. 79;
[32]) I 345;
[33]) I 345;
[34]) III 164; [35]) III 164;
[36]) III 165; [37]) vgl. Rob. Blum S. 164;
[38]) I 334; [39]) III 165; [40]) I 346; [41]) III 166;
[42]) Polit. Br. S. 74; [43]) I 348;
[44]) Staat=Kirche S. 61 f.;
[45]) Staat=Kirche S. 28, 54 f., 57; [46]) Staat=Kirche S. 54;
[47]) Staat=Kirche S. 66; [48]) I 346, vgl. dazu Staat=Kirche S. 55: „Christentum und Nationalität sind die Bande, mit welchen der Deutschkatholizismus unsere ganze Nation zu umschlingen verspricht."
[49]) Über die Nationalkirche im Nationalstaat I 348; — ähnliche Erwartungen hatte von der deutschkatholischen Bewegung G. G. Gervinus, vgl. seine Schrift Die Mission der Deutschkatholiken, Heidelberg 1845, in der S. 45 als das „eigentlich Positivste" des Deutschkatholizismus die „Anregung der Vereinigung der Konfessionen" betrachtet wird und daraus für die deutsche National=Einheit gute Folgen erhofft werden.
[50]) Staat=Kirche S. 70; [51]) Löwenfels, a. a. O. S. 34;
[52]) Polit. Br. S. 71; [53]) I 334 ff.;
[54]) Staat=Kirche S. 27;
[55]) Staat=Kirche S. 25, 27 f.;
[56]) I 166 f.; [57]) II 113 f., III 162;
[58]) Polit. Br. S. 49; [59]) Polit. Br. S. 50; [60]) III 165;
[61]) Grundrechte des deutschen Volkes S. 14; [62]) I 334;
[63]) I 7; [64]) I 334;
[65]) I 334;
[66]) I 159;
[67]) I 159; [68]) I 336;
[69]) I 336 f.; [70]) II 212; — das erinnert auch an den Standpunkt Karl Follens: „Nur der Freistaat entspricht vollkommen dem Gebot der Christuslehre." Vgl. Richard Pregizer, Die politischen Ideen des Karl Follen, phil. Diss. Tübingen 1912, S. 41. — Gustav Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. usw. S. 18 mit Anm. 1 bringt eine Stelle von der Auffassung Friedrich Wilhelms IV. vom „Radikalismus" als einer Richtung, die „wissentlich vom Christentum, von Gott, von jedem Rechte, das besteht, von göttlichen und menschlichen Gesetzen abgefallen" sei. Der preußische König mag dabei wesentlich an die Junghegelianer gedacht haben. Denn zumindestens was Christentum und

Gottesglaube betrifft, kann der radikale Demokrat Struve von diesem Urteil nicht berührt werden. [71]) I 138; [72]) Polit. Br. S. 49 f.;
[73]) Polit. Br. S. 50; [74]) I 348;
[75]) Polit. Br. S. 69; [76]) ebda.;
[77]) Polit. Br. S. 68 f.;
[78]) I 336; [79]) Grundrechte S. 15; [80]) I 339;
[81]) I 339 f.; [82]) I 340;
[83]) I 339 f.; [84]) Grundrechte S. 15; Struve dürfte hier von der Constitution civile du clergé beeinflußt sein.
[85]) vgl. Art. V der Grundrechte § 17, zit. Lempp, a. a. O. S. 25 f.;
[86]) I 346 beklagt Struve den „Mangel an Einheit" „im Gebiet des Staatsrechts" und „Kirchenrechts" als den „alten Grundfehler der Deutschen".
[87]) vgl. Pregizer, a. a. O. S. 44 f.;
[88]) I 348.

X. Robert Blum.

[1]) Die Herausgeber des 2. Bandes teilen in „Vorwort und Einführung" S. IV ff. mit, daß Robert Blum sich im August 1847 im „Prospekt zu dem vorliegenden Staatslexikon" über den „Plan des Werkes" geäußert habe. Im Hinblick darauf wird ein Hereinnehmen Robert Blums in den Rahmen unserer Untersuchung gerechtfertigt, wenn auch das „Staatslexikon" erst nach der vormärzlichen Zeit herausgegeben worden ist. —
[2]) Ausdruck nach Fr. Meinecke, der H. Z. 118, S. 55 Zur Geschichte des älteren deutschen Parteiwesens, jedoch nicht in Bezug auf Blum, vom „flachen Vordergrunde des liberalen Bewußtseins" spricht;
[3]) Treitschke, Deutsche Geschichte, 5. Teil, S. 343: „Robert Blum, neben Friedrich List das größte demagogische Talent dieser Tage". Über Blums Bedeutung für den Radikalismus in Sachsen, ebda. S. 348;
[4]) II Vorwort S. V f., vgl. dazu Art. Zensus I 217 f., Wendung gegen das Zensuswahlrecht. [5]) I 146 ff.;
[6]) vgl. Gustav Struve und Gustav Rasch, Zwölf Streiter der Revolution, Berlin 1867, Robert Blum v. Struve S. 217;
[7]) Neundörfer, a. a. O. S. 25;
[8]) I 212, Art. Zensur; [9]) II Vorwort S. VII aus Blums Programm;
[10]) ebda.: „gleiches Recht und gleiche Gerechtigkeit für Alle";
[11]) I 150, Art. Bildung;
[12]) ebda.; [13]) I 225, Art. Christentum v. Althaus;
[14]) I 444, Art. Glaubensfreiheit;
[15]) I 451, Art. Gotteslästerung v. R. B. u. A. wird aus dem Bewußtsein von Gott aus seinen Werken das „moralische Gefühl" abgeleitet;
[16]) I 513, Art. Kirche v. R. B. u. W. Pretzsch;
[17]) ebda.; [18]) Treitschke, a. a. O. S. 344;
[19]) I 277, Art. Deutschkatholiken; [20]) I 512, Art. Kirche; [21]) ebda. S. 514;
[22]) II Vorwort S. VII;
[23]) I 444, Art. Glaubensfreiheit; [24]) ebda. S. 445;
[25]) ebda.; [26]) I 450, Art. Gottesherrschaft — ohne Autornamen —;
[27]) I 445; [28]) I 514, Art. Kirche;
[29]) ebda.; [30]) vgl. Lempp, a. a. O. S. 161, Anm. 1; [31]) I 514;
[32]) II 194, Art. Religion v. W.; — Rothenbücher, a. a. O. S. 104 zitiert diese Stelle, als sei sie von Blum selbst;
[33]) I 513, Art. Kirche;
[34]) I 451, Art. Gotteslästerung; [35]) I 452, Art. Gottesleugnung v. A.;
[36]) I 259, Art. Kultus v. Althaus; [37]) ebda.;

[38]) I 445, Art. Glaubensfreiheit; vgl. dazu I 218, Art. Jesus, wo Blum von der „Umgestaltung der Kanzel und der Schule, aus den jetzigen Untertanendressuranstalten für Himmel und Staat zu wirklichen Volkslehranstalten" redet;
[39]) I 322, Art. Emanzipation der Schule von der Kirche v. J. G. G.;
[40]) II 235 v. W.; [41]) ebda.;
[42]) I 294, Art. Ehe v. C. E. Cramer; [43]) ebda.;
[44]) ebda.;
[45]) ebda.; [46]) I 513, Art. Kirche;
[47]) Über das Plazet findet sich II 150 ohne jegliche Stellungnahme nur folgendes: „Plazet, placet regium, heißt die genehmigende Unterschrift päpstlicher Bullen und Verordnungen und bischöfl. Erlasse von Seiten des Staatsoberhauptes. Erst nach erlangtem P. dürfen jene Verordnungen publiziert werden."
[48]) I 514, Art. Kirche.

Schluß.

[1]) vgl. Lempp, a. a. O. S. 127 ff.;
[2]) vgl. Josef Hansen, Preußen und Rheinland von 1815 bis 1915, Bonn 1918, S. 89; Jos. Hansen, Gustav von Mevissen, II. Band, Berlin 1906, S. 308 ff.; Anna Caspary, Ludolf Camphausens Leben, Stuttgart und Berlin 1902, S. 132 f.; ferner A. Bergengrün, David Hansemann, Berlin 1901, S. 373 f.; diese rheinischen Liberalen sind vor allem bestimmt für die Judenemanzipation eingetreten.
[3]) vgl. Gustav Mayer, Die Anfänge des polit. Rad. — vielleicht von Stirner, S. 107 ff.

VITA

Ich, Friedrich Alois Hugenschmidt, bin als Sohn des Blechnermeisters Ernst Hugenschmidt und seiner Frau Luise, geb. Keller am 2. November 1902 in Lörrach-Stetten (Baden) geboren. Von 1909 bis 1916 besuchte ich die Volksschule meines Heimatortes, von 1916 bis 1918 das Friedrichsgymnasium zu Freiburg i. Br. und ab 1918 das Gymnasium Lörrach, das ich im Frühjahr 1922 mit dem Reifezeugnis verließ. Nach zweijähriger Lehre im Bankfach begann ich im Sommersemester 1924 das Studium an der Universität Basel. Im Wintersemester 1927/28 studierte ich an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, seit Sommersemester 1928 wieder in Basel. Ich beschäftigte mich vor allem mit allg. Geschichte, Philosophie und Staatsrecht, besuchte aber auch Vorlesungen aus andern Wissensgebieten. Bei folgenden Herren Professoren und Dozenten hörte ich Vorlesungen: Bächtold, Baumgartner, Dürr, Götz, Häberlin, Heusler, Hoffmann, Hübener, Joël, Landmann, Mangold, Michels, Ruck, Schmid, Thommen, Zinkernagel in Basel; Herkner, Hoetzsch, Marcks, G. Mayer in Berlin. An Übungen nahm ich teil bei den Herren Professoren und Dozenten: Bächtold, Baumgartner, Dürr, Janner, Joël, Ruck, Steiner, Thommen, Zinkernagel in Basel; Liebert, Meinecke in Berlin. Meinen Lehrern sei hier aufrichtig gedankt; besonderen Dank schulde ich Herrn Prof. Bächtold, der mir die Anregung zur Dissertation gab und ihre Ausarbeitung mit seinem Rat unterstützte.